BENEDETTO CROCE

SCRITTI VARII

II

CULTURA E VITA MORALE

INTERMEZZI POLEMICI

TERZA EDIZIONE

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1955

SCRITTI VARI

II

CULTURA E VITA MORALE

BENEDETTO CROCE

CULTURA E VITA MORALE

INTERMEZZI POLEMICI

TERZA EDIZIONE

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1955

A

GIUSTINO FORTUNATO

IN RICORDO DI ANTICA E SALDA AMICIZIA

AVVERTENZA

Gli scrittarelli, raccolti in questo volume, furono composti da me *rebus ipsis dictantibus*, sotto lo stimolo di varie occasioni, e uscendo io quasi di mala voglia dal campo di studî nel quale lavoravo. Ma, appunto, nel travagliarmi intorno agli ostacoli che talune idee o indirizzi d'idee incontravano, piú resistenti di quel che avevo stimato alla prima, mi accadde di riconoscere che cotesti impedimenti avevano il loro appoggio in determinate disposizioni morali; e, per effetto di questo riconoscimento, mi trovai a far passaggio, naturalmente e insensibilmente, dall'analisi logica all'analisi etica. D'altro canto, rivolgendo l'attenzione a taluni problemi e porgendo l'orecchio a talune dispute sociali e politiche, mi occorse di avvertire che quei contrasti politici e sociali nascevano sovente da poca chiarezza o da pregiudizî teorici; e fui tratto allora a compiere il passaggio inverso, dall'analisi etica all'analisi logica: quasi sperimentando in me medesimo l'*unitatem spiritus*. Non la boria, dunque, e la vanità, della predica moralistica e filosofica ha dettato queste pagine; ma il bisogno d'intendere le ragioni di alcuni fatti, e altresí la sollecitudine a mettere in guardia altri, e me stesso, di fronte ad alcuni pericoli. E spero che ciò appaia da queste pagine stesse — se pure lo stile non mi ha tradito.

Raccolte, le mie noterelle polemiche potranno forse recare ancora qualche giovamento, come ne recarono

via via che furono edite per la prima volta nella *Critica* o in altri periodici; ma bisognava che io non ne tardassi piú oltre (ed ecco che mi affretto a farla) la raccolta, perché sono veri e proprî « articoli » da giornale o da rivista, proporzionati alla vita quotidiana e destinati perciò a perdere assai presto efficacia e significato. Già, nel rivederne le bozze, parecchi di essi mi sono parsi quasi estranei, e ho dovuto talvolta durar fatica per rappresentarmi alla mente in modo vivo le condizioni d'animo nelle quali li dettai. Il mondo corre rapido, e spesso non facciamo a tempo neppure a dir male dei mali, perché, mentre stiamo terminando la proposizione incominciata, quei mali già sono trapassati e sostituiti da altri! Nuova prova, del resto, che giova piú attendere all'opera che indugiare nelle lamentele e nei rimproveri. E cosí tengo anch'io, fermamente; ma questi scritti, come dicevo, sono intermezzi di riflessioni e di ammonimenti, prodottisi spontaneamente nel corso dei miei lavori.

Napoli, 6 maggio 1913.

In questa ristampa, la raccolta si è accresciuta di una « nuova serie », nata come la prima; e piú assai si sarebbe accresciuta se vi avessi aggiunto quanto venni occasionalmente scrivendo durante la guerra, sulla guerra. Ma quegli scritti si trovano già riuniti in volume col titolo di *Pagine sulla guerra* (Napoli, Ricciardi, 1919).

Giugno 1925.

B. C.

I

Il risveglio filosofico e la cultura italiana.

I

C'è o non c'è ora in Italia un risveglio filosofico? Non si aspetti che io risponda a questa domanda: primo, perché l'indagine mi sembra prematura; secondo, perché la stimo pericolosa (com'è pericoloso starsi a guardare allo specchio, quando bisogna operare); terzo, perché l'idea di tastare le tempie all'Italia per sentire se essa pensi o no, sveglia in me un'impressione di comico; e quarto, infine, perché, se anche questo risveglio non fosse, dovrebbe esserci, e val meglio dunque mettere in chiaro le condizioni necessarie di questo dover essere, anziché baloccarsi con incerte osservazioni e piú incerte previsioni.

La condizione elementare perché un risveglio filosofico accada in effetti e non si effonda in vaga aspirazione e semplice desiderio di risveglio, è: che si abbia nuova produzione di pensieri o idee. Vero è che taluni vagheggiano un risveglio che sia come un esercizio di pensiero senza pensieri, un fervore d'animo senza oggetto determinato, un filosofare che non si concreti in filosofie, una battaglia di nuvole in cielo che non si converta mai in pioggia; e costoro si appellano talvolta, per difendere il loro sentimento, a quel detto di Kant circa la necessità d'in-

segnare, non già pensieri, ma a pensare. Detto d'indubbia verità quando rivolga la sua punta contro l'abito di somministrare definizioni senza svolgimenti, risultati senza processi, pensieri morti e non pensieri vivi; ma fallace in ogni altro senso, e già da altri confutato con la risposta calzante: che non si vede come si possa pensare senza pensare pensieri, e che la mente si rafforza e arricchisce con la forza e la ricchezza di questi, s'ingrandisce coi pensieri grandi. Lasciamo a certi romanzi e drammi moderni quei tipi di riformatori, conquistatori ed eroi, che disdegnano tutte le conquiste particolari come meschine e inadeguate sempre alla loro brama insaziabile, e la cui attività, abbracciando l'universo, si avvolge in se stessa e magnificamente ozia; e guardiamoci dal collocare accanto a quei pretesi eroi dell'azione, che sono impotenti dell'azione, eroi del pensiero, impotenti del pensiero.

Un'altra condizione, non meno evidente, è che quella nuova produzione di pensieri e d'idee si affermi come produzione di sistemi, poiché filosofare è unificare, connettere, sistemare. E poiché, d'altra parte, ogni nuovo sistema filosofico modifica l'idea stessa di filosofia (che è elemento intrinseco al sistema) deve sorgere una nuova idea della filosofia.

L'ultima condizione è che il nuovo sistema, e la nuova idea della filosofia, sia, come si suol dire, all'altezza dei tempi; cioè, mostri la capacità di dominare e risolvere tutti i problemi che finora lo spirito umano si è proposto, e di dominarli e risolverli meglio di ogni altro sistema del passato.

Se non s'avverano queste tre condizioni, non si potrà parlare di risveglio. Ci sarà, tutt'al più, la continuazione, per forza d'inerzia, di qualche vecchia tradizione filosofica; ci sarà un erudito travagliarsi intorno alla letteratura filosofica, con interessamento da curiosi e da collezionisti;

e le raccolte e le edizioni critiche dei filosofi si seguiranno, le biografie, le monografie, le bibliografie, i dizionarî, le enciclopedie si moltiplicheranno; ma la filosofia sarà assente. Del pari un risveglio artistico non può venire nè dalla meccanica imitazione dell'arte già prodotta, nè dall'ampliamento e arricchimento dei musei e delle pinacoteche o dall'accrescimento dell'erudizione intorno all'arte. Forse ai tempi nostri non si ha, o non si avrà più nell'avvenire, quella sorta di antinomia, che si ebbe nel passato, tra periodi di creazione e periodi di erudizione; e le due forme di attività, delle quali ciascuna ha la sua buona ragion d'essere e che si compiono a vicenda, procederanno in amichevole accordo. Ma, quel ch'è certo, l'una non potrà tenere mai il luogo e adempiere l'ufficio dell'altra. Anche in Italia si è detto più volte, e da uomini autorevoli, che la storia della filosofia attrae assai più della filosofia stessa, o che essa sola veramente attrae; e si è detto per l'appunto con l'intento di farla finita con la filosofia: senza rendersi ben conto che, a questo modo, anche la storia della filosofia verrebbe condannata e abolita, non potendo esserci storia di cosa che si reputi priva di vero e intrinseco valore.

Ora, quale sarà il sistema filosofico, o (per circoscrivere la troppo larga domanda) quale sarà l'idea della filosofia che col suo vigoroso affermarsi in Italia renderà possibile un risveglio filosofico del nostro paese? Quale sarà l'idea della filosofia, che non consista in una ripetizione del passato, e che, pur nutrendosi del passato, sia adeguata al presente? — Vorrei ricapitolare come in catechismo le tesi fondamentali circa il metodo della filosofia, che da alcuni anni andiamo propugnando[1].

---

[1] Nella rivista *La Critica*, nella quale questo scritto fu per la prima volta pubblicato.

So bene che mi si obietterà, con tono tra ironico e sarcastico, come mi è stato obiettato o rimproverato altra volta: — Dunque, l'idea della filosofia, che sarebbe condizione del risveglio filosofico in Italia, è poi nient'altro che l'idea della filosofia, che voi tenete per vera? — Ma io confesso di non riuscire a intendere la forza di questo argomento, e perché a tanti sembri acuto, arguto e irresistibile. A me pare (salvo il rispetto) un po' sciocco. Certamente, l'idea che esporrò della filosofia, sarà l'idea mia: come potrei sostenere quella che non riconoscessi per mia, che cioè respingessi tenendola falsa? Ma pel fatto stesso che un individuo afferma come vera un'idea, egli afferma insieme che quella idea lo trascende e non gli appartiene: essa è sua, ma in un significato affatto diverso da quello onde si parla dei proprî capelli o del proprio naso: è sua in quanto l'individuo si è fatto strumento di verità; ma, in quanto si è fatto tale, egli ha sottomesso, anzi annullato tutto ciò che era in lui di particolare e di capriccioso, e perciò quell'idea non è piú sua. La critica, per essere efficace, deve dimostrare che quella idea è fallace, e non già che provenga da questo o quel gruppo di individui, o da un singolo individuo, perché è inevitabile che l'idea abbia per veicoli cervelli e bocche individuali. O che cosa mai si pretenderebbe? Conoscere la verità filosofica mercé qualche apparecchio meccanico, della sorta del termometro e del barometro? o aspettare la discesa di un Dio che, come Athena nella chiusa della trilogia eschilea, metta tregua alle lamentazioni e rappaci i contendenti?

II

Ricapitolando, dunque, brevissimamente, dirò che la filosofia è senza dubbio scienza, cioè opera del pensiero logico, costruita con procedere metodico rigoroso, e tale

che può e deve rendere conto di ogni suo passo. Ma poiché il fine che questa scienza si propone è diverso dal fine delle discipline naturali e delle matematiche (e affatto diverso ne è insieme il metodo); se per « scienza » s'intendono le sole costruzioni di tipo naturalistico e matematico, la filosofia non sarà scienza, ma Filosofia. Quindi la profonda differenza tra Scienza e Filosofia, o, come a me par meglio e piú esatto e meno equivoco dire, tra la Filosofia, che è la vera scienza, e le discipline naturali e matematiche, che sono dominate da esigenze pratiche.

La differenza stabilita non importa (come sembrò a molti dei vecchi idealisti) una menomazione delle discipline naturali e matematiche, ma il semplice riconoscimento di una eterogeneità. E ne discende questa conseguenza che, laddove i vecchi idealisti (p. es. Hegel) consideravano le discipline naturali e matematiche come rozza e contraddittoria Filosofia, che dovesse essere corretta e assorbita dalla filosofia vera e propria (e con ciò facevano loro una accusa e un onore immeritati), io reputo inconcepibile qualsiasi aiuto della filosofia alle discipline naturalistiche e matematiche propriamente dette, o di queste a quella, perché, dov'è diversità di metodi, non è possibilità di sviluppo continuativo dall'uno all'altro termine. Come la filosofia non può risolvere le difficoltà che un orologiaio incontri nel congegnare le sue macchinette, cosí non può mettere bocca nelle utilità che il botanico crede di raggiungere, e nelle difficoltà che crede di evitare, adottando il sistema di Linneo o quello di De Candolle: ogni variazione che si faccia nello schematizzare naturalistico dei dati dell'esperienza o nei procedimenti del calcolo, lascia indifferente il filosofo (in quanto filosofo). Tutto ciò che si è addotto o si può addurre contro questa recisa distinzione, si riduce (posto che si conceda la realtà della filosofia) a un sofisma, fondato sulla dimostrazione che filosofia e discipline natu-

rali-matematiche entrano l'una nelle altre, come si vede dalle notizie naturalistico-matematiche che i filosofi riferiscono nei loro libri, e dalle discussioni metafisiche a cui naturalisti e matematici si lasciano andare nei loro, e dalle questioni logiche e metodologiche che a tutti essi si presentano e che tutti si adoperano, ciascuno secondo le proprie forze, a risolvere. E il sofisma si confuta non appena si consideri che noi distinguiamo filosofia e discipline naturalistico-matematiche, ossia due procedimenti mentali, ma non già gl'individui, che coltivano l'una e le altre, e non i libri che gli uni e gli altri compongono; perché s'intende bene che ogni individuo è sempre qualcosa di più della sua particolare professione: è uomo con tutti gl'interessi dell'uomo; e ogni libro dice qualcosa di più dell'ordine astrattamente delimitato d'idee, che si propone di esporre.

Se il rapporto della Filosofia con le discipline naturali e matematiche è di eterogeneità, il suo rapporto con la Religione è invece d'identità. Religione e Filosofia vogliono dare entrambe una concezione della vita, un'interpretazione del reale, nella quale la mente e l'animo si riposino, e, poiché *faciunt idem*, sono il medesimo. Che se si stimi di applicare in questo caso la formola: *si duo faciunt idem, non est idem*, non si potrà se non ammettendo che l'una delle due, cioè la Religione, faccia lo stesso ma men bene dell'altra, e rappresenti un grado inferiore dell'altra: che la religione sia una filosofia imperfetta. Anzi, si potrebbe aggiungere, non una filosofia, ma la filosofia imperfetta; e perciò quella proposizione sarebbe convertibile in quest'altra: ogni filosofia imperfetta è una religione. Infatti, che cosa è una Filosofia imperfetta se non un sistema di pensieri nel quale sono misti elementi non dedotti dal pensiero, ma posti dalla volontà o dal sentimento? E che cosa è una religione se non un sistema

misto di pensiero e di sentimento, di sofia e di poesia (mitologia)? Ogni spirito profondamente e nobilmente religioso anela alla pace interna, all'interna armonia; ed essendo uomo, cioè essere pensante, non può non tendere a purificare quel miscuglio, a fare che la sua fede si elabori in intellezione, che la immaginazione ceda il luogo al concetto; e in ciò non si appoggia alla filosofia come a sussidio estraneo, ma si converte esso stesso in filosofia e tende a essere attualmente quel che già è potenzialmente. Chi non sente tale bisogno o reprime in sé questo naturale svolgimento, vede le sue piú alte credenze religiose intristire, degenerare nella superstizione, nell'ipocrisia, nel comodo individuale, e finire come quella *hohe Intuition*, di cui parlava Mefistofele a Fausto, — assai male.

Questa sostanza religiosa della Filosofia (o, se piace meglio, filosofica della Religione), e la stabilita differenza di essa rispetto all'opera cui sono intenti naturalisti e matematici, basta a spiegare perché noi abbiamo continuamente battuto sull'altra tesi: che la Filosofia si regge sulla storia della Filosofia. Non si regge cioè sulle notizie che vanno tuttodí accumulando e sugli schemi che vanno tuttodí foggiando le discipline extrafilosofiche, ma sui problemi che lo spirito umano si è proposti e sulle soluzioni che ne ha date; e quei problemi e queste soluzioni sono per l'appunto la storia della filosofia. La coscienza filosofica, al pari di tutto lo spirito umano, vive nella sua storia; e come un popolo che sia diviso dall'orbe, il quale inventasse di nuovo per suo conto il fucile a pietra, non solo farebbe cosa inutile, ma non avrebbe con ciò il modo di resistere agli altri popoli possessori di fucili ben altrimenti perfetti, cosí la coscienza, alla quale l'individuo giunge, della verità filosofica, non può mantenersi e svolgersi nel mondo spirituale se non è rafforzata dalla coscienza di tutte le prove che lo spirito umano ha già

sostenute nella sua vita filosofica: deve lasciarsi stimolare da tutti gli stimoli mentali, ossia da tutti i problemi posti nel passato, o giovarsi di tutti i risultati raggiunti nel passato, per dare nuove soluzioni e porre sempre nuovi problemi. Perciò la nuova idea della filosofia importa un continuo tenersi in relazione con tutte le forme di filosofia affermatesi attraverso la storia, e con quei filosofi in ispecie che sono stati insieme i grandi condensatori della filosofia anteriore alla loro (quali, in particolare, Aristotele nel mondo antico e Hegel nel moderno). Molti ai nostri tempi sono d'altro avviso, e cercano comicamente di tenersi alle falde degli zoologi, fisiologi, fisici e matematici, dai quali mendicano luce alle loro menti speculative. A noi sembra invece indubitabile che un filosofo debba conversare coi filosofi e non col profano volgo, che spesso non è neppure preparato ad accoglierne l'insegnamento. E poiché assai frammentaria e oscura sarebbe l'informazione che a lui darebbero i filosofi suoi contemporanei (per non dire che talvolta intere generazioni sono rimaste prive di veri filosofi), egli deve andare a cercare la sua società nei grandi spiriti filosofici che si sono succeduti nella storia, compiendo un viaggio d'istruzione ben piú serio di quelli che lo Stato italiano suole far compiere ai perfezionandi in filosofia con lo spedirli in Germania (donde ritornano, di solito, piú pretensiosi ma non piú colti): un viaggio nel tempo e non nello spazio. La filosofia non è filologia; ma la filosofia non può attuarsi storicamente senza la filologia. « Chi spera trovare la verità nei libri dei filosofi (diceva Herbart), è perduto. La verità non sta dietro, ma innanzi a noi; e chi la cerca guardi innanzi, non dietro le spalle ». Ed è giusto; ma è altrettanto giusto che non si può guardare innanzi senza aver prima ben guardato indietro, né combattere di faccia senza essersi garantiti alle spalle.

III

All'ideale che abbiamo delineato della Filosofia (distinta dalle scienze naturali e matematiche, affiatata con la religione, ritrovante il suo mondo proprio nella sua storia stessa) si è opposto, che, cosí concepita, essa rimane priva di ogni «contenuto» e «poggiata sul vuoto». Obiezione non solo assurda, ma addirittura incomprensibile, ove non si tenga presente il presupposto sottinteso dagli obbiettanti, che non vi sia altro modo di filosofia fuori di un certo cibreo o spezzatino di cognizioncelle varie naturalistiche, condito da generiche considerazioni di tendenza scettica o agnostica: è ovvio, in questo caso, che se si tolgono le notiziole naturalistiche, il cibreo da cucinare sembri «poggiato sul vuoto», cioè non piú cucinabile, giusta il trivialissimo proverbio che per fare un pasticcio di lepre occorre anzitutto la lepre. Ma a coloro che hanno compreso i principî enunciati di sopra, parrà invece evidente, che la filosofia non è mai vuota, quando sia piena di filosofia; anzi, che tanto piú essa sarà piena e ricca, quanto piú si andrà liberando da elementi estranei e si riempirà solo di sé medesima. La qual cosa, del resto, è propria di tutte le attività spirituali, il cui potenziarsi non è altro che il divenire sempre piú energicamente sé stesse. Una opera d'arte è tanto piú bella quanto piú è puramente arte, ossia quanto piú esclusivamente si poggia su ragioni estetiche, disprezzando l'appoggio che le opere d'arte di qualità inferiore mendicano dalla moralità, dall'eroticità, dalla politica e dagli altri sentimenti nella loro extraestetica materialità. Chi crede che la filosofia, sol perché afferma l'originalità del suo metodo e rivendica la sua autonomia, sia «poggiata sul vuoto», non ha ancora chiari in mente i concetti della logica filosofica.

E, se li avesse chiari, riconoscerebbe insieme, che solamente col mantenere la sua purezza e la sua autonomia la filosofia si mette in grado di operare efficacemente in quelle piú complesse produzioni dello spirito umano, nelle quali essa entra come fattore. Anzitutto, nella Storia, la quale nasce col nascere del primo concetto e si svolge con lo svolgersi dei concetti e della filosofia, e si perfeziona o decade con l'oscurarsi dei concetti e con l'incertezza della filosofia; perché solo in virtú degli universali filosofici quella che era pura intuizione e fantasia artistica, si tramuta in intuizione e ricostruzione storica. Chi si lamenta che l'idea della filosofia come pura speculazione lasci lo spirito vuoto di realtà concreta, dovrebbe del pari, quando vede alcuno fare un passo indietro per prendere lo slancio della corsa, maravigliarsi e gridare che colui, invece di andare innanzi, torna indietro. Quel momento di vuoto di ogni rappresentazione singola è necessario, anche se ingeneri nelle coscienze come un senso di sforzo angoscioso e di smarrimento. Ma, superata l'angoscia e raggiunta la regione filosofica, ecco aprirsi dinanzi tutto il mondo della Storia, che lo spirito è ormai maturo a conquistare.

Ed ecco altresí che, per mezzo della Storia, la Filosofia ridà la mano a quelle Scienze naturali, che aveva dapprima allontanate da sé. Perché ciò che delle scienze naturali è estraneo a lei, anzi allo spirito teoretico in genere, è la forma dell'elaborazione naturalistica; non già il materiale storico (storia della natura, storia del genere umano), che è presupposto di quella elaborazione. Come la filosofia rischiara e anzi produce la storia dell'uomo, cosí anche rischiara e produce quella che si chiama la storia della natura; e con le discipline naturalistiche entra in rapporto per ciò che esse contengono di «storia naturale». Non è piú da pensare ormai a costruzioni di filosofia della natura, quali le idea-

rono Schelling, Oken o Hegel: questa parte del vecchio idealismo a me sembra morta senza speranza di risurrezione. Ma che i fatti della cosiddetta storia naturale (che è poi anch'essa storia dello Spirito) debbano essere, come quelli della storia umana e della civiltà, compenetrati, piú che finora non si usi, di pensiero filosofico, è cosa incontrastabile, e della quale già si vedono segni nei tentativi di spiegare piú profondamente il sorgere delle forme del mondo organico e le loro varietà e discordanze.

Ed ecco infine che, sempre mercé la storia, la filosofia si congiunge con la Pratica, cioè coi problemi che la vita presenta e che dobbiamo risolvere con la nostra azione. Perché l'azione è condizionata dalla conoscenza delle situazioni di fatto quali sono, ossia quali si sono formate; e questa conoscenza è la storia, condizionata a sua volta dal pensiero filosofico. Si è preteso e si pretende, da non pochi cervelli ingarbugliati, che la filosofia debba servire alla pratica, col darle regole, ricette, responsi e consigli: il che sarebbe piuttosto disservirla e disturbarla con chiacchiere inutili, con astrazioni o con declamazioni generiche. Ben altrimenti la filosofia serve alla pratica col restare filosofia, anzi col cercar di affinarsi sempre piú come filosofia, perché (come disse ottimamente Leibniz) la scienza è *quo magis speculativa, magis practica*. La buona pratica richiede che ciascuno attenda al proprio mestiere e lasci stare l'altrui, ossia si guardi dal fare il guastamestiere. Cosicché la « vacuità » frutta assai bene, non solo alla filosofia stessa, ma a tutte le forme dell'attività umana che da lei in qualche modo dipendono: frutto che invano si attenderebbe dalla confusionaria « pienezza », la quale, come ibridismo, è colpita da sterilità.

IV

Di qui si vede come il risveglio filosofico, svolgendosi da una nuova e piú completa idea della Filosofia debba portare con sé una nuova e piú completa idea della cultura intellettuale, armonica cooperazione della Filosofia e della Storia, intese l'una e l'altra parola nel loro vero e larghissimo significato. Perché è chiaro, anche dai pochi cenni da noi dati, che una Storia, avulsa dai suoi necessarî presupposti ideali, non è piú storia, ma disgregata raccolta di fatti, in preda a tutte le interpretazioni che il capriccio possa suggerire. Ma è chiaro altresí che una Filosofia, la quale non si applichi ai fatti concreti e non si trasfonda e rinnovi nella Storia, rimane complesso di formole, che perdono a poco a poco ogni vita e significato, e isteriliscono e si meccanizzano. Congiunte invece tra loro, Filosofia e Storia formano quel perpetuo trapasso dall'universale all'individuale, dall'idea al fatto e dal fatto all'idea, che è la vita stessa della conoscenza, eternamente rinnovantesi ed eternamente crescente su sé stessa.

A questo tipo di cultura dell'uomo intero bisogna rivolgere il desiderio; e promuovere con ogni sforzo la formazione di filosofi, che non assottiglino la filosofia a una impotente astrattezza, ma siano sempre aperti e disposti a passare e ripassare dalla filosofia alla storia, dalla storia alla pratica; e quella di uomini pratici e di storici, che sappiano ricondurre le loro azioni e le loro osservazioni di fatto alla fonte suprema di esse, alla coscienza dell'universale. Certo, la ricchezza della vita ha richiesto sempre (e richiede ora piú che mai) la specificazione delle operosità; e niente è piú lungi dal mio animo che il raccomandare la versatilità superficiale e la virtuosità frivola. Ma

la specificazione, quale che essa sia, dovrà sorgere sempre sul fondamento della cultura filosofico-storica, nella quale troverà la sua guida e il suo freno. Certo, per effetto della specificazione, che non procede solo secondo la qualità delle attitudini ma anche secondo il vario potere efficiente degli individui, questi si dispongono sopra una scala, che va dai grandi filosofi e storici e uomini d'azione giú giú ai minori e ai modestissimi. Ma nei maggiori come nei piú modesti dovrà affermarsi la medesima cultura sostanziale, cosí come la medesima religione affratella i grandi e i piccoli, i sacerdoti e i laici, gli eroi della santità e l'umile gente pia.

Senonché, questo tipo di cultura intellettuale non è il tipo che è prevalso nell'ultimo mezzo secolo, e che prevale tuttora. È prevalso e prevale un altro, il cui difetto non si può dire che non sia stato molto spesso avvertito e lamentato: il tipo dell'uomo che ha conoscenze non poche, ma non ha la conoscenza; che è ristretto a una piccola cerchia di fatti o dissipato tra fatti della piú varia sorta, ma che, cosí ristretto o cosí dissipato, è privo sempre di un orientamento o, come si dice, di una fede. Difetto avvertito, ma non riconosciuto di solito nella sua vera natura e origine; e perciò, di solito, i rimedî, che si propongono per correggerlo, sono tali da concorrere piuttosto ad aggravarlo. A colui che se ne sta come ostrica attaccato al suo scoglio di fattarelli, si raccomanda l'andarsi attaccando anche ad altri scogli; a colui che vaga in qua e in là, si raccomanda l'attaccarsi a qualche punto e starsene tranquillo. Si distribuisce, insomma, o si tenta di distribuire diversamente la somma delle conoscenze; ma non si pensa a cangiarne l'intima costituzione.

Che l'origine del male sia nella specificazione, o nell'eccessiva specificazione, è stato affermato; ma a me, come s'intende facilmente dalle dilucidazioni date or ora, non

sembra. La specificazione è necessità razionale; e che essa abbia effetto in questa o quella misura dipende da contingenze e non àltera, anzi rende concreta, l'opera dello spirito. Si può consacrare l'intera vita a studiare (come quello storico tedesco, che si vantava di non essere un « dilettante ») la storia della Germania dal 1525 al 1530, o a scrutare al microscopio qualche specie di rizopodi o di eliozoi; e manifestarsi, pur in questi lavori di àmbito assai stretto, uomini completi, menti esercitate, coscienze sviluppate. E, per contro, si può abbracciare le piú svariate conoscenze, redigere un'enciclopedia o una storia universale, dare prova di pratica delle parti piú varie del sapere storico e naturalistico, e mostrarsi uomini dimidiati. La colpa insomma, non è della specificazione o dell'enciclopedismo, ma del modo che si tiene nell'una o nell'altro: non sta nell'esercizio di una determinata professione, ma nel modo dell'esercizio. Nell'ultimo mezzo secolo si è voluta elevare a ideale supremo di cultura la cultura naturalistica e matematica, cioè appunto quella forma che non rappresenta la concretezza della mente e che si esplica nel foggiare schemi vuoti o manipolare dati di esperienza, La qual cosa non si deve chiamare specialismo, ma naturalismo o positivismo.

È accaduto, di conseguenza, che eroi del mondo mentale non appaiano piú, come un tempo, i poeti, i filosofi, gli storici; ma di sopra, o a esclusione di costoro, i fisiologi, i fisici, gli zoologi. E i personaggi autorevoli della vita sociale, chiamati a pronunziare le parole direttive nei problemi dell'educazione, dell'istruzione, dell'amministrazione e della politica, non sono piú ormai nemmeno gli avvocati (che pure una qualche conoscenza della vita morale possedevano, se non altro per ragione di antitesi!); ma i medici e i chirurgi e gli alienisti e gli ostetrici e gli odontoiatri, i quali, con molta gravità, si lasciano de-

corare o si decorano da sé col titolo di « uomini della Scienza ». Uomini della Scienza, il cui torto non è già di esercitare la medicina pratica, ma di essere, pur troppo, in tutto e per tutto, l'incarnazione della barbarie logica, proveniente dalla sostituzione degli schemi ai concetti, dei mucchietti di notizie all'organismo filosofico-storico. Questi nuovi direttori della vita sociale sono affatto insensibili all'arte, ignorano la storia, sogghignano, come villanzoni ubbriachi, innanzi alla filosofia, e soddisfano, se mai, il bisogno religioso in quei sacri luoghi, che sono le logge massoniche e i comitati elettorali.

Il risveglio filosofico e la cultura intellettuale a esso correlativa dovrà riabbassare all'ufficio, che è loro proprio, naturalisti e medici, fisiologi e psichiatri, e infrenare la loro arroganza. E se anch'essi, com'è da sperare, saranno investiti dal soffio della nuova cultura, se ne avvantaggeranno in quanto uomini, e perciò anche, per indiretto, in quanto naturalisti e medici, perché acquisteranno, nei problemi che trattano, la coscienza di ciò che si può sapere e di ciò che non si può sapere, del problema solubile e di quello che è insolubile perché malamente formolato. Ora brancolano alla cieca tra problemi assurdi, e scompigliano e fracassano tutto ciò che toccano e urtano in quelle tenebre.

V

Ma in quali istituti e forme pratiche dovrà esplicarsi l'augurata riforma della filosofia e della cultura? C'è un grande e complicato macchinario di scuole, dalle elementari alle universitarie, che dipendono dallo Stato. Non è condizione indispensabile, perché si abbia un risveglio filosofico, la riforma di quelle scuole, l'elaborazione di nuovi programmi, una diversa preparazione degl' insegnanti?

Questioni ora ardenti in Italia, per le quali sono state istituite molteplici commissioni governative ed è sorta qualche battagliera rivista, scritta da insegnanti, cui siamo legati da comunanza di concetti e di propositi.

Senonché, pur dando ai problemi dell'insegnamento di Stato l'importanza che meritano, anche in questa parte, come in parecchie altre, io mi discosto alquanto dalla concezione, che dal suo massimo rappresentante si potrebbe chiamare «hegeliana».

Se lo Stato viene definito, come nella filosofia hegeliana, la concretezza dell'idea etica, ossia l'eticità stessa in quanto si traduce nei fatti, è evidente che ogni riforma non possa essere se non riforma di Stato, per mezzo dello Stato; e la libertà, che molti propugnano, e che consisterebbe nel lasciar fare a ciascuno quel che gli pare meglio, sarebbe arbitraria, e, come ogni arbitrio, immorale.

Ma lo Stato, di cui si parla in quella tesi speculativa, è lo Stato ideale, ossia lo Stato nella sua idea [1]. E il problema pratico importa, mi sembra, qualche altra cosa. Non che si possa, nel problema pratico, operare con uno Stato difforme dalla sua idea: un tale procedere ricondurrebbe alle viete forme di filosofia, che distaccavano in tal modo l'ideale dal reale, che questo, per essere seriamente reale, era costretto poi a mancare di rispetto all'altro. Ma il punto è di cercare nel mondo effettivo dove sia davvero, in un determinato momento storico, il vero Stato; dove sia davvero la forza etica. Giacché se lo Stato è l'eticità concreta, non è detto che questa s'incarni sempre nel governo, nel sovrano, nei ministri, nelle Camere, o non piuttosto in coloro che non partecipano di-

[1] Questo punto è stato ottimamente illustrato (*Critica*, II, 115 e 409), dal Gentile, del quale si veda anche il volume: *Scuola e filosofia*, Palermo, Sandron, 1908, capp. VII e XIII.

rettamente al governo, negli avversari e nemici di un particolare Stato, nei rivoluzionarî. L'idea dello Stato, appunto perché idea, è sommamente irrequieta; e nello sforzo di rinchiuderla in questo o quell'istituto o in un complesso di istituti, si rischia di mettere le mani sulla sua vuota parvenza o sulla sua effettiva negazione. Nell'appressarsi al problema pratico, l'astratta o generica ricerca speculativa deve mutarsi in ricerca specifica e storica, e penetrare nel contingente. Non è raro che un uomo di pensiero, innanzi agli Stati empirici, sia tratto ad esclamare: *L'État c'est moi*; e può avere in ciò pienamente ragione. Cosí esclamava (se anche, in quel caso, non aveva piena ragione) Tommaso Campanella, allorché definiva i sovrani del suo tempo, di fronte a sé stesso e alla nuova qualità di sovrani che egli sognava: « Principi finti, contro i veri, armati ».

Ciò dichiarato, io lascio che della riforma della scuola discutano coloro che sono in essa competenti e nella loro stessa competenza attingono la fiducia necessaria. Ma, per mio conto e restringendomi al momento presente della cultura italiana e a coloro che lo rappresentano e che io credo di conoscere alquanto, e al solo problema del risveglio filosofico, parlando insomma pei tempi e pel paese nei quali vivo, voglio esporre una mia utopia.

Tutti sanno che ora, in Italia, la maggior parte della produzione filosofico-tipografica è dovuta ad aspiranti a cattedre universitarie; e tutti sanno che questa produzione è quasi sempre scadentissima. E dev'essere cosí, perché la filosofia richiede forte disposizione naturale (che è cosa rara), e un lungo periodo di raccoglimento e di travaglio; laddove quella produzione è determinata da bisogni pratici di collocamento economico ed è raffazzonata da giovani immaturi, che sono costretti a mettere insieme in fretta e furia volumi sopra volumi, per attirare sopra di sé l'atten-

zione nei pubblici concorsi e cominciare ad aver luogo nelle graduatorie; finché, a forza di presentarsi ai concorsi e di accumulare stampati, il candidato non susciti negli esaminatori il sentimento che egli abbia ormai abbastanza penato nella sua *via crucis*, e meriti il posto. Tutti sanno anche come, d'altro canto, la maggior parte delle fatiche dei professori universitarî si spenda nel dettare lezioni, che si riassumono in « dispense litografate », a uso di una folla di studenti, dei quali l'un per cento ha qualche amore per gli studî e per la filosofia, e gli altri prescelgono questa « materia », o perché una ne debbono pure scegliere e quale sia quell'una è loro press'a poco indifferente, o perché si sa che il professore di filosofia ha (o aveva fino a poco tempo fa), nelle scuole secondarie, minor numero d'ore d'insegnamento e nessuna fatica di « correzione di cómpiti ».

Ora, poniamo che si facesse un efficace movimento, in Italia, per richiedere l'abolizione di tutte le cattedre di filosofia, e che si trovasse un ministro e un parlamento che decretassero quell'abolizione: che cosa accadrebbe? Naturalmente, ciò che accade sul mercato sempre che una merce perde la sua utilità: il numero degli stampati filosofici e dei professori o aspiranti-professori di filosofia scemerebbe rapidamente; e la *Critica* non riceverebbe ogni giorno libri ed opuscoli di giovinotti con preghiera di recensione e con lettere complimentose, e non le capiterebbe più, per aver dato talvolta il suo modesto avviso su quelle pubblicazioni, di vedersi poi sorgere contro quei medesimi giovinotti, giudici fierissimi, e improvvisare programmi e fondare riviste per iscuotere « il regno del terrore ». Sembra a voi che questo sarebbe un gran male? A me non di certo, per la parte che mi concerne; né sarebbe un male per il paese, e neppure pei giovani che legittimamente aspirano ad aprirsi fonti di onesto guadagno,

i quali non perderebbero nulla, perché un noto teorema di economia dice che « domanda di prodotti non è domanda di lavoro ». Essi troverebbero, in breve, altri mestieri piú degni da esercitare, o da esercitare piú degnamente.

Ma se tutta quella produzione tipografico-filosofica, e la produzione degli operai filosofi, diminuirebbe, non per ciò sparirebbero quei rari lavori serî, quei rari uomini nati e disposti alla filosofia, che ci saranno sempre che la natura li farà nascere. Quegli uomini filosofano, perché non possono altrimenti; come un poeta vero fa versi, perché non può non farne. Occorrono forse scuole di Stato e accademie di belle arti perché sorgano la poesia e la pittura? dobbiamo forse allo Stato italiano la notevole produzione artistica dell'ultimo mezzo secolo? dobbiamo alle scuole italiane il pur notevole movimento di studî religiosi degli ultimi anni? Con l'abolizione delle cattedre di filosofia si toglierebbe nient'altro che un ingombro; si farebbe una larga e magnifica potatura, preparatrice di belli e freschi virgulti; la filosofia, coltivata per vocazione e amore, richiamerebbe intorno a sé tutti gli spiriti simpatici e sinceri, e acquisterebbe quella forza espansiva che le cose, nate dall'amore, posseggono.

— Ma tutto ciò, si dirà, è impossibile, perché... — È inutile dirmi i « perché », giacché li so anch'io. E tra i « perché » è anche questo, che le cattedre giovano talvolta a procacciare l'agio necessario a studiosi privi di mezzi di fortuna; quantunque sia poi impossibile impedire che dell'istituzione destinata a vantaggio degli studiosi veri e degni profittino i falsi e gl'indegni, come quel tale che aveva fatto nella porta un buco grande pel gatto e uno piccolo pel gattino, non poté impedire che il gattino passasse anche lui per il buco grande. E perciò ho chiamato io stesso la mia proposta una « utopia »; e si può

stare sicuri che se fossi pubblicista o agitatore pratico non la sosterrei, perché non si sostengono, nel campo della pratica, programmi utopici.

Ma le utopie, com'è noto, hanno pure la loro importanza come forme immaginose e paradossali per esprimere certi bisogni e certe verità; e questa mia vuol dire semplicemente: — Licei e università e accademie e altrettali istituzioni esistono, e di esse non ci si può sbarazzare. È da sperare che si riesca a migliorarle e a volgerle in servigio di piú nobile ideale di cultura; e che la forza stessa di quest'ideale le conquisti a poco a poco, contrastando vittoriosamente gl'interessi meramente individuali che le turbano. Ma, intanto, non si capovolga l'ordine naturale delle cose, e non si aspetti dallo Stato (inteso in senso empirico, ossia dal governo), e da riforme fatte dallo Stato, il risveglio della filosofia e della cultura. Ricordiamoci che lo Stato vero siamo tutti noi, uomini di buona volontà, quando bene e saggiamente operiamo; e pensiamo a renderci noi degni della Filosofia, senza darci soverchio pensiero degl'istituti e delle forme pratiche, il cui miglioramento seguirà, come seguono le « parole » a chi tiene la « cosa ».

Il risveglio filosofico dovrà essere in Italia opera, soprattutto, di « laici », cioè di non universitarî, e di universitarî solo in quanto si sentano anch'essi laici, intatti dalle meschine passioni del mestiere e della clientela. Chi brama ardentemente di comprendere, di orientarsi, di veder chiaro nei problemi dello spirito, possiede in questa brama la prima condizione del filosofare. Non lasci estinguere la fiamma interiore: legga e rilegga i grandi pensatori; mediti, e alla piú implacabile autocritica congiunga la piú sicura fiducia nel risultato ultimo della sua meditazione; cerchi nel presente e nel passato le anime affini e si stringa a esse; non badi ad altro. Gli interessi indi-

viduali, che possono esser feriti dalle manifestazioni del suo pensiero, gli si leveranno contro, secondo i casi, con muta solennità o muta indignazione, o con sarcasmo, beffa e contumelie. Ma non per questo bisogna turbarsi: le medesime cose sono accadute sempre; basta leggere le biografie dei filosofi. E, ora come ora, si sta meglio di prima; perché, giova sperare, non si troverebbe ora, tra i professori, nessuno capace di emulare il professore Iacopo Carpentario, il quale, nella notte di San Bartolomeo, assoldò sicarî che trucidarono e gettarono dalla finestra il suo collega e rivale Pietro Ramo. Niente può impedire o ha mai impedito alla verità di seguire il suo cammino; e delle verità, che noi metteremo in luce, se ne metteremo, si ciberanno e vivranno gli universitarî del futuro.

VI

Lasciando dunque ad altri la cura di rendere migliore il nostro mondo filosofico-professorale, aggiungerò qualche parola circa una disposizione d'animo o una virtú, che potrà efficacemente aiutare l'augurato risveglio.

Ma veramente ho detto male « una virtú », perché si tratta piuttosto della lotta da promuovere e da proseguire contro due « virtú », che negli ultimi tempi sono venute in pregio, e al culto troppo ossequioso delle quali spetta la colpa di parecchi malanni che ci affliggono: contro la Tolleranza e contro la Temperanza. È proprio delle « virtú » soggiacere a siffatta dialettica, perché esse sono concetti empirici, dai limiti mal determinati e non mai determinabili a rigore; onde, fulgide e maestose la prima volta che vengono affermate, o tutte le volte che incontrano animi disposti ad accoglierle e fecondarle, con l'andar del tempo, tra gente dall'animo non abbastanza forte

e puro, si cangiano in vizî, pur serbando l'antico nome decoroso. Che cosa di piú alto della « cavalleria », la quale valse a disciplinare uomini barbarici e a piegarne le forze violente a pro della religione, dei deboli, delle donne? Ma, quando il cavaliere don Giovanni Tenorio passava seminando perfidie e tradimenti, un contadino, nel vecchio dramma spagnuolo, non poteva trattenersi dall'esclamare:

La desvergüenza en España
se ha hecho caballería!

Il medesimo, direi, è accaduto per la Tolleranza e per la Temperanza. La Tolleranza, nel suo genuino significato, è il rispetto che si deve agli uomini, nonostante gli errori che in questa o quella parte loro imputiamo, i quali non debbono impedirci la concordia e la cooperazione con essi in ogni altra cerchia di vita. Di qui il principio della tolleranza religiosa, che la crescente civiltà fece via via adottare; talché ormai non si offendono piú nel sangue e negli averi i diversamente credenti, né loro si applica uno speciale codice civile e penale. Né è lecito, nel contrasto delle opinioni, perseguitare i propri avversarî, scomunicarli, privarli di acqua e di terra, o arrecare ad essi la minima offesa, estranea ai colpi che si dànno nel dibattito e pel dibattito. Ma la Tolleranza, quale si raccomanda tuttodí da noi, consiste né piú né meno che nel lasciar dire senza contradire quel che si crede inesatto e falso; nel vietarsi qualsiasi giudizio reciso, o avanzarne timidamente qualche spigolo, per subito ritirarlo, « come face le corna la lumaccia »; nel colmare di elogi chi sproposita, perché anch'esso, a suo modo, si dice, lavora e perciò merita rispetto: e cotesta non è tolleranza vera, ma scetticismo e indifferenza, che usurpa il nome dell'altra. Quegli stessi che propugnano la tolleranza, finiscono, in effetti, col con-

fessare, che non possono essere severi coi loro avversarî, perché chi sa poi se ciò che gli avversarî sostengono non sia la verità? chi può dire che domani la verità nostra e la loro non parranno tutte e due false? perché, dunque, riscaldarsi e guastare il sangue a sé stessi e agli altri? « Oh quanto è amabile e cara la Tolleranza! ».

Anche la Temperanza ha il suo significato legittimo, in quanto attitudine a tener d'occhio i varî aspetti delle cose e a scoprire nelle stesse affermazioni erronee la verità; la quale tanto è connaturata all'uomo che nessuno sbaglia mai interamente, e perfino lo sbaglio è possibile solamente sopra elementi di vero. È, dunque, un'attitudine aristocratica, una « superiorità », che, tra i filosofi, Hegel possedette in sommo grado, persuaso com'era, non già che tutte le filosofie fossero false tranne la sua, ma che tutte fossero vere, non esclusa la sua, che comprendeva e potenziava le altre tutte. Ma, se questa è forza di sintesi, la Temperanza odiernamente raccomandata è, invece, debolezza, incapacità di sintesi, tendenza alla combinazione e conciliazione estrinseca, che porta ad affermare cose tra loro ripugnanti, ha paura delle opinioni della gente volgare, cerca di non svegliare opposizioni, e rifugge dai partiti che richiedono risolutezza e responsabilità. « Idealismo, sí, ma anche un po' di naturalismo ci vuole: pensiero, sta bene, ma al pensiero non bisogna chiedere troppo, e un po' di fede non va rigettata; fuori dello spirito non c'è nulla, verissimo, ma la *res*, il dato, è un elemento irriducibile e bisogna ammetterlo; l'apriori non si può negare, ma la formazione biologica dell'apriori è un'idea luminosa ». E via discorrendo, perché sono cose stampate e i nostri lettori le conoscono ormai perché ne abbiamo messo loro sott'occhio i chiari documenti.

Quando la cosiddetta virtú della Tolleranza è diventata il vizio dell'indifferentismo, e la Temperanza quello

dell'accomodantismo, si ha il dovere, mi sembra, di ribellarsi a coteste due signore Virtú, e pregarle di andare a offrire i loro servigi ad altra gente, che non a coloro i quali anelano a un risveglio della filosofia e della cultura, salutare alla patria italiana.

1908

II

Per la rinascita dell'idealismo.

Con questo titolo (che sta per diventare di moda[1]) F. J. Schmidt raccoglie quindici saggi filosofici, tutti (tranne quello introduttivo) prima inseriti nei *Preussische Jahrbücher*[2]. E gioverà togliere occasione da questa raccolta per chiarire brevemente che cosa sia cotesta « rinascita dell'idealismo », che muove sospetti irragionevoli in alcuni, speranze, parimente irragionevoli, in altri, e che pochi forse intendono nella sua vera indole e nei suoi limiti.

Antonio Labriola, per esempio, non celava negli ultimi anni di sua vita, la persuasione che il risorgere in ogni parte del mondo civile dell'idealismo filosofico fosse strettamente congiunto con la riscossa delle classi borghesi contro l'avanzarsi minaccioso del proletariato. Ma questa interpretazione somiglia assai alle molte che vennero in voga nel breve periodo di fortuna del materialismo storico, e nelle quali assai scarso onore si fecero i Kautsky, i Lütgenau e altri storici improvvisati, che per poco non dedus-

[1] In Italia l'adoperò già, or sono cinque anni, il mio amico Giovanni Gentile, in una sua prolusione universitaria (*La rinascita dell'idealismo*, Napoli, tip. R. Università, 1903).

[2] *Zur Wiedergeburt des Idealismus*, Philosophische Studien von Ferdinand Jakob Schmidt, Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung, 1908 (in 8.° gr., pp. VIII-325).

sero la forma geometrica della chierica dei preti dall'ordinamento feudale della produzione, e la legge della conservazione dell'energia dall'ordinamento borghese. A ogni modo, prima d'indagare i legami che possano essersi annodati tra i rappresentanti di certi concetti speculativi e i rappresentanti di certi interessi pratici, importa studiare il pensiero in quanto pensiero; né l'indagine di quei legami (necessariamente occasionali ed estrinseci alla scienza) esime dall'indagine intrinseca e fondamentale. Non si saprebbe nulla del *Furioso* e della *Gerusalemme*, se si credesse di averli spiegati col dire che Ariosto e Tasso furono cortigiani degli Estensi. E sarà bene, come Errico Heine voleva, che la contesa bizantina sulla omousia e la omoiousia fosse contesa d'amorazzi e d'intrighi tra le Eudossie e le Pulcherie; ma ciò non toglie che quella disputa aveva un serio contenuto teologico e filosofico, che sta per sé e non s'identifica con le gonnelle o con le clamidi imperiali delle Eudossie e delle Pulcherie.

La rinascita dell'idealismo ha carattere teoretico, e come tale dev'essere considerata e giudicata. Non si nega che abbia altresí importanza pratica, ma appunto l'importanza pratica, spettante alla verità o all'errore. E assai meglio s'intenderebbero le ragioni che la muovono, se fosse lecito, in Italia, pronunziare la parola «religione» senz'essere sospettati «clericali» o ridicoleggiati quasi pastori protestanti in cerca di adepti nell'Europa latina. Pure mi proverò: mi piace immaginare il mio lettore come animo libero e intelletto spregiudicato, e rivolgermi a lui con le parole:

io parlo ad uomo
non sottoposto all'opinar del vulgo;

all'opinar di coloro che inferociscono al solo suono della parola «religione».

La religione nasce dal bisogno di orientamento circa la realtà e la vita, dal bisogno di un concetto della vita e della realtà. Senza religione, ossia senza questo orientamento, non si vive, o si vive con animo diviso e perplesso, infelicemente. Certo, meglio quella religione che coincide con la verità filosofica, che una religione mitologica; ma meglio una qualsiasi religione mitologica che nessuna religione. E, poiché infelicemente nessuno vuol vivere, ciascuno a suo modo procura di foggiarsi, consapevolmente o inconsapevolmente, una religione.

Ora, il positivismo fece appunto il singolare tentativo di lasciare insoddisfatto il bisogno religioso dell'uomo; e in ciò fu da meno perfino del materialismo, che pur metteva capo a una sua forma di religiosità ed ebbe, nei Büchner e nei Moleschott, sacerdoti, i quali per unzione e smania predicatoria non rimasero indietro a nessun prete cattolico o pastore protestante. Ma il positivismo (e mi richiamo in particolare alla forma spenceriana di esso, e a quella neocritica che pochissimo ne differisce) offrí agli animi ansiosi di verità un semplice compendio dei libri di scienze naturali, e, circa poi la Verità che si domandava, rispose: « La Verità è inconoscibile; ognuno se la fabbrichi a suo modo, secondo il suo sentimento e il suo opinare individuale ».

Questa sorta di « liberalismo », che poteva sembrare una bella concessione, era in effetti un finto regalo. Perché, sotto forma di concedere a ciascuno non una sola ma tutte le religioni a scelta, gli s'impediva di possederne una qualsiasi, essendo stata dichiarata vana la ricerca stessa. Era presso a poco come se si fosse detto a un pover'uomo affamato: « Pane non ce n'è, non posso dartene; ma ti concedo la libertà di cercarlo dove ti ho pur detto che non ce n'è. La ricerca, se non ad altro, servirà a svagarti e ad ingannare la fame ». È evidente

che a questo modo anche lo svago diventa cosa assai malinconica. Conseguenza ultima di questa beffa crudele è stato il cosiddetto prammatismo, che si vanta come di una grande ricchezza del vuoto cerebrale e dell'impossibilità di riempirlo, e, a quel che sembra, ne gongola di gioia, come si vede nel libro or ora pubblicato di William James.

Non bisogna credere che gli uomini siano bambini e che si possa a lungo tenerli in soggezione e privazione con quattro parolette di suono scientifico e con l'autorità dei nomi di scienziati e di filosofi. Dopo il dominio durato alcuni decennî, e non senza grossi contrasti, del positivismo, il bisogno religioso si è risvegliato, tanto piú pungente quanto piú a lungo insoddisfatto. Tutto il mondo contemporaneo è di nuovo in ricerca di una religione; di positivismo, di neocriticismo, di agnosticismo non si vuol udire piú parlare: e già si comincia ad assistere allo spettacolo dei militi del positivismo che voltano casacca e inalberano bandiere sulle quali è scritto non so quale positivismo idealistico o psicologismo umanistico.

Risalendo dalla vallea positivistica, due vie si aprono dinanzi, la prima delle quali riconduce alla vecchia fede, alla chiesa o alla sinagoga. E alcuni l'hanno ripercorsa o piuttosto vi si sono trascinati, con animo stanco e sfiduciato in cerca di riposo. Ma, su quella via, è il suicidio mentale; e gli animi energici e ricchi di vita al suicidio non si acconciano, e perciò tentano l'altra via, che rimane aperta: quella che promette all'uomo la verità, la piena verità, da conquistare con la forza del pensiero, con la volontà del vero, col metodo speculativo proprio della filosofia, diverso dal metodo empirico e positivistico onde si classificano i fatti singoli.

La negazione del positivismo, e insieme la negazione di ogni forma di trascendenza e di cre-

denza, è ciò che si chiama ora «rinascita dell'idealismo».

Come si vede, questo movimento, che si svolge da un bisogno intimo e dall'esperienza di aspre lotte e ha una profonda serietà, non deve andar confuso con una delle solite mode che si manifestano nel mondo letterario ed accademico. In verità, se la rinascita dell'idealismo dovesse ridursi a un cangiamento nei titoli dei volumi che si compongono pei concorsi universitarî, persistendo la superficialità e inconcludenza del loro contenuto, non varrebbe la pena di spendervi parole intorno. Penso talvolta che il ciabattino napoletano che vedo ogni sera, nel tornare a casa mia, accanto al suo deschetto, occupato a lavorare di ago e succhiello, al lume di un candelotto protetto da un pezzo di carta bisunta, rappresenti l'utilità e la dignità sociale assai meglio del candidato universitario, che imbastisce il suo zibaldone sul Concetto della libertà o sulle Categorie kantiane. Purtroppo, si approssima il giorno, se già non è spuntato, in cui l'idealismo diventerà materia di speculazioni pratiche; ma se a questo inconveniente bisognerà rassegnarsi come un esercito vittorioso deve rassegnarsi a esser seguito da predoni e spogliatori di cadaveri, non è detto che non sia bene fin da ora protestare, perché si distingua tra soldati e saccheggiatori, tra guerra e brigantaggio, e, quando si può, — si passino per le armi (le armi della critica) quei non richiesti e disonorevoli compagni.

Nel suo rinascere, l'idealismo filosofico non può non riconoscere e ripigliare la sua tradizione storica, ossia ricongiungersi all'opera degli idealisti, rimasta interrotta per alcuni decennî dall'interregno del positivismo. E vengono perciò richiamati in vita quei quattro pensatori, che formano come il quadrilatero filosofico della Germania, Kant, Fichte, Schelling e Hegel, dei quali il solo Kant aveva con-

tinuato a formare oggetto di studio, ma staccato dai suoi prossimi discepoli e continuatori, e frainteso e quasi parificato e perfino talvolta abbassato sotto i Locke e gli Hume. Anche in Italia si ebbe nella prima metà del secolo decimonono un movimento idealistico analogo al tedesco, benché a questo inferiore per originalità e consapevolezza, e che potrebbe altresí significarsi in quattro nomi, Galluppi, Rosmini, Gioberti e Spaventa: pensatori ai quali toccò la medesima sorte, e ora la medesima rinascita, dei loro maggiori fratelli tedeschi. Anche noi, italiani, guardando alle vicende filosofiche dell'ultimo mezzo secolo, dobbiamo malinconicamente riconoscere, come lo Schmidt (p. 237) pei suoi tedeschi: che « abbiamo malamente gestito la nostra eredità paterna ».

Ma se l'idealismo filosofico non può non ripigliare le sue tradizioni, è superfluo aggiungere che non vuole e non deve diventare ripetitore e imitatore. Assai problemi lasciarono aperti i grandi pensatori che abbiamo ricordati, assai oscurità e contradizioni presentano le loro opere; né il periodo, che tenne loro dietro, può considerarsi come passato invano. Periodo antifilosofico, come ben dice lo Schmidt (p. 224); ma di dubbio e di fermento, e che concorse a generare la nuova vita.

Queste — fiducia nel pensiero; riattacco alla grande tradizione filosofica — sono le linee generali del rinascente idealismo; e in queste tutti gl'idealisti concordano o dovrebbero concordare. Ma, dentro di esse, si muove la ricerca filosofica, con tutti i suoi contrasti; e si muovono i varî pensatori e i varî indirizzi particolari. Il libro dello Schmidt, che traccia appunto le sole linee generali, è chiaro, coerente, eloquente, vivace nella polemica, ricco di calore e di convinzione [1]. Per queste doti di forma, ol-

[1] In alcuni punti, nei quali l'autore esce dalle affermazioni meto-

tre che per quelle del pensiero, mi pare di poterne consigliare la lettura a tutte le persone colte, che s'interessano ai problemi dello spirito.

Senonché, quanti sono in Italia che davvero s'interessino a cotesti problemi? Assai piú, per dire la verità, adesso che non qualche anno addietro; ma pochi sempre. Si ricordi che il libro dello Schmidt è comparso dapprima in forma di articoli in una rivista largamente divulgata e non specialmente filosofica (i *Preussische Jahrbücher*). Quale rivista italiana avrebbe accolto disquisizioni di quel genere, e in cosí larga misura?

Ma del numero assai maggiore in Germania che non in Italia delle persone che prendono parte a tali dispute, la ragione si troverà nel libro stesso, che ci mostra quali legami abbiano colà i problemi della filosofia coi problemi della chiesa. Lo Schmidt afferma (ed è perfettamente nel vero) che il cristianesimo non è già una religione orientale, ma il prodotto piú alto del pensiero classico nel suo fecondo incontro con la religione d'Israele; che il protestantesimo non fu un salto indietro disopra il medioevo per tornare al cristianesimo primitivo, ma anzi la continuazione dello svolgimento dato al cristianesimo dalla chiesa cattolica; che il vero protestantesimo non è piú ora nelle chiese protestanti (residuo di medioevo), ma nella

---

diche generali, io, da mia parte, trovo ragioni di dissentire. Cosí non mi persuade a pieno l'accusa che egli muove all'idealismo classico tedesco, di essersi tenuto nel campo teorico, e la conseguente affermazione che l'idealismo moderno deve essere pratico e affrontare il problema sociale. E, se qui l'accusa mi pare infondata, altrove mi pare inaccettabile la troppa ortodossia, che spinge lo Schmidt ad accogliere la vieta teoria hegeliana intorno al rapporto d'identità di Arte, Religione e Filosofia e la conseguente tesi dello scarso interesse dell'arte nel mondo moderno. Ma, come ho detto, non scrivendo una recensione, non mi estendo su questi punti, e su qualche altro sul quale anche sarebbero da fare riserve.

filosofia idealistica, che ne è stata storicamente il frutto piú maturo; e bene, altresí, egli mette in luce la identità sostanziale tra la concezione immanente della vita che il protestantesimo inaugurò con Lutero (o con le tendenze veramente originali dello spirito di Lutero), e quella grecità, ch'era l'ideale goethiano. Insomma, gli scrittori tedeschi, diversamente da quelli dei popoli latini, trovano nella cultura religiosa una preparazione alla cultura filosofica.

Non è questa un'osservazione peregrina, né io ne prenderò motivo per ripetere le lamentele circa la mancata riforma religiosa nella storia italiana: lamentele fastidiose, perché la storia è quella che è, e in essa l'accaduto coincide col necessario. E ancor meno mi farò ad augurare all'Italia che si procuri, artificialmente, un qualche po' di riforma, qualche Lutero e qualche Melantone in proporzioni ridotte, o una guerra di trenta giorni in cambio della Guerra dei trent'anni, tanto perché anch'essa si trovi ad avere percorso la « fase protestante » e, messasi cosí in regola con le « leggi della storia », possa « superarla » e salire all'idealismo speculativo: augurî che formano il degno corollario pratico di quei lamenti storici. Niente di tutto ciò. Ogni individuo e ogni popolo deve percorrere la propria via, movendo dalle condizioni di fatto nelle quali si trova e che sono il risultato della sua storia. Ciò che importa è rendersi chiaro conto di quelle condizioni di fatto, e delle difficoltà, o anche delle agevolezze, che ne nascono; e non dimenticare mai che l'Italia non sarà grande spiritualmente se non avrà conquistato la sua propria coscienza religiosa, che è insieme coscienza filosofica.

1908

III

A PROPOSITO DEL POSITIVISMO ITALIANO.

RICORDI PERSONALI.

Come ogni uomo, ho fatto, o almeno scritto, anch'io parecchie corbellerie, delle quali mi dolgo e arrossisco, e che ho procurato e procuro di correggere. Ma al modo stesso che nell'elenco dei dieci comandamenti del Signore ve ne ha parecchi che credo di non aver mai violato, così tra le corbellerie che nel corso della vita si possono commettere da chi pratica con la filosofia e con gli studî in genere, ce n'è una della quale mi compiaccio di essermi sempre tenuto puro, anche nei primi anni della mia giovinezza. Non sono stato mai positivista.

Non era facile restare immune dal positivismo, particolarmente una ventina d'anni addietro, quando appunto frequentavo l'università, facendovi il mio corso di giurisprudenza. Professori e studenti, quasi tutti, erano allora positivisti: professori e studenti di discipline giuridiche, di scienze naturali, di filosofia, di letteratura. Rarissime le eccezioni; e anche coloro che non volevano essere propriamente tali, facevano di cappello al positivismo, ne accettavano, come dicevano le parti ragionevoli, e riverivano il gran nome dello Spencer, che si soleva citare così: « Erberto Spencer dice... » *(Philosophus ait...)*; inconscia-

mente imitando per uno dei filosofi piú poveri di pensiero che siano mai stati al mondo la formola usata già pel ricchissimo dei filosofi. Rifiutare allora d'iscriversi al gran partito positivista, prendere un altro titolo, come d'idealista o di hegeliano o di herbartiano o di rosminiano, era il medesimo che rassegnarsi a esser considerato cervello balzano dai benevoli e questurino travestito dai positivisti esaltati e spadroneggianti, i quali erano per giunta tutti repubblicani o democratici; e affrontare, insomma, l'entrata della vita scientifica tra la diffidenza generale. Allora, tra le risate di consenso di tutta Italia, Olindo Guerrini proponeva di raccogliere ogni anno i filosofi italiani (beninteso, i non positivisti) in un anfiteatro, a una pubblica discussione tra loro; assistendo dagli alti gradini i giovani alla battaglia delle formole vuote e agli improperî e vituperî che coloro si sarebbero scagliati reciprocamente in faccia, e per tal modo edificandosi come la gioventú lacedemone alla vista degli iloti ubbriachi. I soli filosofi riconosciuti legittimi, e circondati di rispetto, erano quelli che promettevano, con gesti da cavadenti arringanti alle folle sul biroccio carico di boccette e scatolini, di fare la filosofia nei « gabinetti », con gli « strumenti » e con le « macchine », e di costoro si nominava, non so perché, qual rappresentante e modello l'Ardigò, che un altro gran filosofo positivista, l'on. Baccelli, aveva da poco coronato e mitriato professore di università. L'on. Baccelli conduceva la polemica antifilosofica dal suo seggio di deputato o dal suo banco di ministro, chiamando, le scienze non positive, scienze (era questa la sua parola precisa) « chiacchieroiche ».

Ma io provavo un'invincibile ripugnanza contro il positivismo, e ora che ne cerco le cagioni, scorgo senza dubbio che la prima di queste nasceva dalla delusione del mio cervello di adolescente, ansioso di luce, e che rivol-

gendosi ai libri dei celebrati positivisti, otteneva soltanto qualche gruzzolo incoerente di fattarelli triviali. Nell'adolescenza, si vuole sul serio « comprendere », sebbene molto spesso si scriva e si stampi per impazienza e vanagloria. Tuttavia, se quella era la ragione fondamentale e profonda, altre secondarie le si aggiungevano, che a me allora apparivano come principali.

S'immagini un uomo il quale abbia un gran culto pel galateo e discorra con tono pacato e faccia precedere ogni obiezione, che gli accada di esporre, con un « mi scusi », e lasci finire agli altri il discorso prima di prenderlo o riprenderlo lui, e si guardi attentamente dal dire parola che possa ferire l'animo altrui, o dal fare interrogazioni che pecchino contro la discretezza: s'immagini che un siffatto compito gentiluomo sia menato in una società di persone che discutono gridando, che troncano il discorso in bocca agli altri per imporre l'ascoltazione del proprio, che inurbanamente dànno smentite o accusano spropositi, che gratificano l'interlocutore con titoli poco garbati o villanamente gli rinfacciano questo o quell'atto della sua vita o prendono tono d'inquisitori e di giudici. L'uomo, da me immaginato, l'uomo osservante del galateo, prima ancora di ricercare se coloro siano buona gente (e possono essere, in fondo, buonissima gente), si ritrarrà fra stordito e disgustato, dicendo tra sé che egli è capitato in un mondo che non è il suo, in un mondo che la sua buona educazione gli vieta pur di qualificare!

Or bene: qualcosa di simile accadeva a me di fronte ai positivisti e ai loro libri. Studiavo, allora, con molta curiosità, la storia; e i positivisti mi offendevano con la quantità di evidenti spropositi storici di cui infioravano le loro pagine. Andavo imparando il metodo filologico, di ricorrere sempre alle fonti e mettere le citazioni esatte; e i positivisti citavano di quarta o quinta o decima mano,

e le loro citazioni di solito non si ritrovavano nei testi. Leggevo di molta poesia e letteratura, ed ero rispettosissimo dello scrivere ordinato e nitido; e i positivisti scrivevano con fraseologia da mediconzolo di provincia, superbo di metter fuori i pretensiosi termini scientifici appresi all'università della capitale. Credevo che gli studî italiani dovessero tenersi affiatati specialmente con la cultura classica, e, nel mondo moderno, con gli studî germanici; e i positivisti italiani, di solito, non bazzicavano se non la letteratura francese di second'ordine, o tutt'al piú i libercoli da dilettanti e per dilettanti che venivano fuori in gran copia presso gli anglosassoni. Ero convinto che bisognasse riprendere le quistioni dal punto al quale le avevano portate le ricerche precedenti, epperò che la filosofia dovesse accompagnarsi alla solida cognizione della storia della filosofia; e i positivisti ignoravano la storia della filosofia, trattavano con grossolanità barbarica i grandi pensatori del passato, quasi povera gente, pagani che non avevano ricevuto il beneficio della redenzione nel nuovo vangelo (la terza epoca dell'umanità, succeduta alla « mitologica » e alla « metafisica »); e quando, per avventura, si provavano a disegnare una successione storica, la loro storia era da cima a fondo convenzionale o immaginaria. Tutto ciò m'induceva nella persuasione che il positivismo, anziché dottrina discutibile, era uno « stato d'animo », misto d'ignoranza e di baldanza: una rivolta di schiavi contro il rigore e la severità della scienza.

In questa persuasione mi confermava l'osservare i miei compagni di scuola. Con mia non piccola meraviglia, quelli di essi che meno studiavano, che non mai dubitavano, che non mai erano afflitti dalle benefiche malinconie giovanili dello scetticismo e del pessimismo, coloro nei quali io vedevo disegnarsi le figure dei futuri consiglieri comunali e provinciali dei loro paeselli, e dei futuri candidati al par-

lamento, erano i piú caldi « positivisti ». Mi torna in mente l'immagine di uno di cotesti miei colleghi, dal cappello a cencio e dal bastone nodoso, che molto gridava e discuteva e di rado apriva un libro. E ricordo che un giorno, in un capannello di studenti, rivolgendosi a me gridava, rosso in viso per l'entusiasmo: — Tu non potrai negare che tal dei tali (uno dei celebri positivisti o naturalisti italiani), in ogni rigo che stampa, offre cose nuove! — E come fai tu, che non leggi mai niente, ad accorgerti che sono cose nuove? — rispos'io, arrestandolo di colpo nel suo slancio di eloquenza; e per quella volta godetti un piccolo trionfo, avendo messo i risori dalla parte mia.

L'orrore contro il positivismo (poiché mi sono lasciato andare alle confessioni e ai ricordi, continuo ancora per un tratto: forse esprimo insieme i sentimenti di parecchi altri, che hanno provato le medesime vicende spirituali), quel mio orrore divenne cosí violento da soffocare per parecchi anni persino le tendenze democratiche che sono state sempre naturali al mio animo. « *Omnis enim Philosophia* (ho letto una volta in una vecchia dissertazione tedesca di laurea) *cum ad communem hominum cogitandi facultatem revocet, per se democratica est; ideoque ab optimatibus non iniuria sibi existimatur perniciosa* ». Ma la democrazia italiana era, non si sa perché (se non forse per la smania di popolarità, che è male quasi inevitabile di tutte le democrazie), positivistica; e il mio stomaco si ricusò di digerirla, finché essa non prese qualche condimento dal socialismo marxistico, il quale, cosa ormai notissima, è imbevuto di filosofia classica tedesca. Anche oggi la fraseologia positivistica di certi democratici italiani mi fa sorgere impeti di conservatore. Gli spropositi sono spropositi e nessuna buona intenzione politica li rende legittimi; e molti, certamente benemeriti, agitatori democratici opererebbero da savî se lasciassero in pace scienza

e filosofia, nelle quali non hanno quella competenza, che bisognerà loro riconoscere in altre parti della vita.

Il positivismo ha da un pezzo descritto la sua curva, e anche in Italia è ora stremato e ridotto presso a morte. Qualche voce, che prima si ascoltava con viso compunto, ora fa sorridere: qualche pretesa stravagante, che prima era accolta da applausi, ora è zittita con senso di fastidio. Noialtri, che abbiamo un concetto umanistico e idealistico degli studî e della filosofia, cominciamo a ottenere il disopra. Ma, da vincitori onesti, non vorremo dettare ai vinti altri patti se non quelli che già richiedevamo durante la guerra: non vieteremo di certo ad alcuno di sostenere i proprî convincimenti, ma esigeremo che si diano le prove dei compiuti studî elementari, e che si serbi il dovuto rispetto alla storia e alla logica, e che ci si presenti nel mondo della filosofia in tenuta corretta: abito nero e cravatta bianca. Né useremo rappresaglie e vendette; e se i positivisti, con dubbia buona fede, tentavano spacciarsi degl' idealisti chiamandoli reazionarî, puntelli dell'altare e dei privilegi, e additandoli all'odio o all'antipatia delle plebi, noi non ricorreremo a consimili mezzi non troppo leali: non ci ricorderemo neppure che vi è stato qualche autorevole scrittore democratico che ha cercato di dimostrare essere il positivismo l'espressione più schietta del movimento e degli interessi borghesi; e ci restringeremo ad additarli unicamente — alla riflessione della gente che pensa.

1905

IV

Siamo noi hegeliani?

Parrebbe di sí, perché da qualche tempo leggo e odo di frequente la parola « hegelismo » o « neohegelismo », adoperata a designare l'indirizzo della nostra rivista. E i benevoli si rallegrano che sia finalmente risorta la scuola hegeliana del Mezzogiorno d'Italia, che tra il 1840 e il 1870 ricongiunse la tradizione filosofica nazionale alla grande filosofia europea. E i malevoli aprono la bocca per gridare allo scandalo innanzi a questo rinnovarsi delle ubbriacature ideologiche e metafisiche, del « dommatismo, che essi, con la loro profonda e limpida critica, credevano di avere definitivamente distrutto: ritorno privo perfino di quel « galateo » che, mercé loro, si era introdotto nella società filosofica italiana e aveva calmato l'appassionamento e ingentilito la rude discussione filosofica, trasformandola nella cerimoniosa chiacchiera indifferente tra colleghi, che tengono, soprattutto, a restare in buoni rapporti di colleganza. « Si trattasse almeno di una metafisica timida, modesta, sentimentale, sospirosa! No: si tratta proprio della piú arrogante di tutte, di quella hegeliana, con l'Assoluto e con la dialettica. Pensate un po'! ».

Vi sono poi altri, benevoli a modo loro, che fanno festa alla ricomparsa dell'hegelismo per una curiosa ragione, che conviene spiegare. Giacché costoro vagheggiano una

società filosofica italiana modellata sul tipo delle compagnie comiche del tempo della « Commedia dell'arte », in cui le varie maschere siano tutte rappresentate: Pantalone, Brighella, Arlecchino, il Dottor Balanzon, Coviello, Giangurgolo, Frittellino, Mezzettino: neocriticismo, positivismo, materialismo, spiritualismo, pluralismo, parallelismo, misticismo, matematismo, e cosí via. Da qualche tempo si avvertiva la mancanza di una delle maschere piú sollazzevoli: di Pulcinella. Eccola che ricompare. Largo a Pulcinella, — cioè all'hegelismo napoletano.

Finalmente, altri ancora, ben piú sennati e fini, esprimono il loro timore che noi, anziché contribuire secondo le nostre forze al progresso filosofico, vorremo perderci a ravvivare cadaveri o a rappezzare vecchie stoffe.

Il timore di questi ultimi, a dir vero, è fuori di luogo, come non hanno luogo le lodi dei primi e i biasimi dei secondi, nonché il compiacimento da impresarî teatrali dei terzi. Che noi fossimo « hegeliani » o « neohegeliani », non ce n'eravamo accorti. Io per mio conto (parlo per un istante in prima persona singolare) ho nel mio modesto bagaglio parecchie critiche della filosofia della storia e dell'estetica hegeliana; né della metafisica in genere mi sono mostrato finora troppo tenero.

Ma, d'altro canto, che ci sia un appicco (quantunque non piú che un appicco) a considerarci hegeliani, non vogliamo già negare. Perché, infatti, è nostra ferma convinzione, che la filosofia non possa risorgere e progredire se non riattaccandosi, in qualche modo, all'Hegel. L'Hegel fu l'ultimo, e insieme il principale rappresentante del movimento idealistico seguíto alla critica kantiana, la quale aveva bensí posto l'idea della sintesi a priori, ma aveva lasciato il *caput mortuum* della cosa in sé, e l'altro *caput mortuum* della ragion pratica, fondamento di affermazioni teoretiche. L'Hegel, coi suoi due grandi precur-

sori, riconobbe che, ove l'uomo non potesse saper tutto, ossia «il tutto», non potrebbe saper nulla; sostenne l'oggettività della conoscenza; si oppose a ogni trascendenza; superò i capricciosi e superficiali apprezzamenti ottimistici e pessimistici, e intese a conciliare il pensiero con la realtà, la scienza con la vita. Il suo ideale della filosofia risponde alla vera e perpetua esigenza filosofica dello spirito umano. — Dopo di lui, il mondo fu di nuovo spezzato in apparenza e realtà ascosa, in materia e Dio ignoto, in fatti bruti e valori trascendenti. La filosofia (ma non già la metafisica in cattivo senso!) venne spodestata. Preti da gabinetti e preti da altari occuparono il posto disertato dai filosofi. La filosofia, per esser tollerata, si acconciò a prestare opere servili: a rinettare gl'istrumenti dei fisici e fisiologi, e a tenere in buon ordine le loro collezioni di fatti.

Donde la necessità, che ora si fa sentire, di un ricollegamento agli idealisti classici e all'Hegel, il cui concetto della conoscenza come sistema e totalità bisogna sforzarsi di attuare. Senonché, non meno importante deve essere, a nostro parere, il ricollegamento negativo. Se una metafisica è ancora da criticare, questa non sarà certamente la metafisica ontologica, che fu vinta per sempre da Kant (opera poco gloriosa uccidere i morti!); ma appunto la nuova metafisica, la metafisica della Mente, ch'è l'idealistica ed hegeliana. E io concedo che anche questa sia modificabile, criticabile e superabile. Ma chi l'ha superata o corretta? Forse l'Herbart (nomino i maggiori), col contrapporle un monadismo leibniziano peggiorato? ovvero Adolfo Trendelenburg, col contrapporre all'Idea, radice della natura e dello spirito, il Movimento, principio comune della natura e dello spirito? Di fronte a siffatte concezioni, l'ardito tentativo dell'Hegel, di dedurre la necessità della realtà dalle categorie del pensiero puro, rimane

tanto invincibile quanto gigantesco. Pure, di rado l'Hegel si è trovato a fronte avversarî come l'Herbart o il Trendelenburg, invisi essi stessi come filosofi. I più se ne sono sbrigati dichiarandolo incomprensibile, o gettandolo in un canto perché passato di moda. Molte volte ho letto in libri di professori la gentile affermazione: « Questa tesi è trascurabile, perché poggia su presupposti hegeliani ». L'Hegel è stato trattato come il Lessing diceva che ai suoi tempi le genti trattavano Benedetto Spinoza: *wie einen todten Hund,* come la carogna di un cane. È stato poi anche, sovente, messo in canzonatura; e, di certo, non sarò io che vorrò negare il diritto della canzonatura. Ma questa, se mai, deve seguire, e non precedere o sostituirsi alla critica: l'Hegel stesso curò di avvertire, più volte, che non ci voleva molta spesa di spirito a canzonare certe sue affermazioni *(es erfordert keinen grossen Aufwand von Witz...).* Anzi, i canzonatori dovrebbero guardare con rispetto e simpatia l'Hegel, per lo meno come un de' loro, come uomo di spirito; ché i suoi rari sarcasmi, che tengon dietro alle sue analisi spietate, sono di ottima fucina e penetrano ben dentro come dardi aguzzi.

Conseguenza di questa mancata critica, o serietà critica, è il risorgere, dappertutto, dell'hegelismo. Risorge proprio per vivere? Mah! — Ricorderete la tragica storia del corpo dell'ammiraglio Caracciolo, gittato a mare dall'antenna alla quale era stato appiccato per ordine di re Ferdinando IV, e che ricomparve a fior d'acqua allorché il Re con la sua nave giunse nel golfo di Napoli. « Che cosa vuole da me questo morto? » — gridò atterrito il re al suo cappellano, vedendo il cadavere navigare furiosamente verso di lui. « Sire, implora sepoltura cristiana! ». La metafisica hegeliana non chiede troppo, io credo, se chiede quella « sepoltura cristiana », che finora le è stata negata.

Ecco, dunque, a che cosa si riduce il nostro asserito hegelismo: a raccomandare verso l'Hegel l'atteggiamento medesimo, che è doveroso verso tutti i grandi pensatori; e con più enfasi per l'Hegel, perché egli fu l'ultimo di costoro, nel tempo. Come potrebbe saltarci in capo di essere « hegeliani », quando hegeliano non era neppure lo stesso Hegel? È risaputo (lo racconta il Thaulow) che a sua moglie, alla *Frau Professorin*, egli, nel travaglio delle meditazioni, soleva dire: — *Fertig werde ich nicht!* Non ne caverò mai le mani! — E credeva non già che con lui la filosofia fosse sostanzialmente compiuta, ma piuttosto — se un orgoglio aveva, — che dopo di lui si sarebbe messa a più fervida opera.

Né quand'anche, dopo il debito studio, l'idea fondamentale, il metodo e la costruzione del sistema hegeliano saranno stati rifiutati, si creda di averla fatta finita con l'Hegel. Se il metafisico avrà perduto la sua forza, resterà sempre il filosofo e lo scrittore. E dall'Hegel ci sarà sempre da imparare moltissimo nei particolari, sol che ci si risolva a leggerlo: a leggerlo pagina per pagina, secondo che raccomandava di recente uno scrittore della *Revue de métaphysique*; a leggerlo non solo come sistematico ma come *an essayist*, come uno scrittore di saggi, secondo che raccomanda un suo non meno recente critico inglese.

Pronti a onorarci da noi stessi del nome di hegeliani dove accetteremo una particolare tesi o idea dell'Hegel, ci si consenta dunque di respingere il titolo e « l'etichetta » di hegeliani, che davvero non ci spetta. E titoli e etichette ci sembrano, in genere, pericolosi. Non ci è ignota la teoria gnoseologica del « bisogno economico », il quale spinge a semplificare, a classificare, ad affibbiare titoli ed etichette. Ma se gli animali e i vegetali debbono acconciarsi a cotesta mutilazione ideale, e non protestano perché non sanno, gli uomini vivi le si ribellano contro e non vogliono

essere « semplificati », quando si sentono « complicati »; o, per lo meno, non vogliono che i titoli e le etichette si convertano in ostacoli a guardare la verità effettuale.

Alla serietà degli studî filosofici gioverà il riportare l'attenzione dai nomi e dalle formole ai problemi e alle soluzioni. Se qualche amico perderà così l'agevolezza di lodarci in blocco; o qualche avversario, di condannarci nella stessa forma comoda e sbrigativa; o qualche anima ben disposta, di dichiararsi nostro correligionario col pronunziare un breve motto d'ordine: sarà tanto di guadagnato. Tutti costoro dovranno approvarci, o biasimarci, o seguirci, studiando le questioni concrete e particolari; e, invece di parole, produrranno pensieri; invece di disperdersi nei pettegolezzi della simpatia e dell'antipatia, dell'amicizia e della inimicizia, della setta e dell'antisetta, faranno — che varrà meglio — della filosofia.

1904

V

IL SOFISMA DELLA FILOSOFIA EMPIRICA.

Contro la filosofia speculativa la filosofia empirica suol mettere in campo un argomento di effetto sicuro. Noi (dicono gli empiristi) vogliamo muovere dai *fatti*: non vogliamo volare, ma camminare: non ci lasciamo sedurre dagli inviti a salire al settimo cielo. Raccogliamo i fatti, osserviamoli, e faremo poi la speculazione, se sarà il caso.

Esigenza, a primo aspetto, ragionevolissima, che non si saprebbe in qual modo e con quali ragioni contrastare. Che cosa sono i fatti se non la realtà stessa, la quale è un fatto e non già una velleità o possibilità? Che cosa c'è fuori dei fatti? Anzi, si può concepire qualcosa che non sia un « fatto » ?

I filosofi speculativi sono e debbono essere pronti ad accettare l'esigenza espressa nelle parole degli empirici, e, se così piace, far coro con essi a gridare l'invocazione: — fatti, fatti!

Ma di questo pronto consenso gli empiristi non si contentano e restano in disparte, increduli e ostili. Né, a dir vero, se ne contentano gli stessi filosofi speculativi: tra le due parti, che hanno parlato e a parole si sono accordate, perdura una certa freddezza e diffidenza, come tra due uomini divisi profondamente da diversità di temperamenti e d'interessi, e che sono venuti tra loro a una concilia-

zione apparente, e, mentre le loro bocche dicono «sì», i loro cuori dicono un «no» tacito, che ha ed avrà maggior forza di quel «sì» pronunziato.

Il fatto è che il dissenso concerne per l'appunto il concetto stesso del «fatto»; e in questo prende origine il sofisma degli empiristi.

Fatti, sì; ma i fatti sono da concepire nella loro infinità nel tempo e nello spazio; e quando il filosofo speculativo dice, per es., che vuol tener conto dei fatti «morali» nel costruire la sua etica, intende di tutti i fatti morali che si sono svolti in tutte le società del passato e del presente, e che si svolgeranno nel futuro: dei fatti morali, che si attuano su questo pianeta che si chiama la Terra, come di quelli che si possono attuare su qualsiasi altro pianeta o astro, in qualunque mondo possibile. Non è lecito mutilare il concetto di fatto: bisogna accettarlo in tutta la sua pienezza, che è l'infinità. Invece gli empiristi intendono per fatti morali quelli che essi riescono ad osservare, descrivere e classificare in Inghilterra, o magari in Europa, o magari nelle cinque parti della Terra al tempo nostro; o anche vi aggregano in misura più o meno cospicua i fatti della storia più lontana, e soprattutto (per certa simpatia che li spinge verso il rozzo e il povero) quelli che fornisce l'etnografia circa le costumanze dei popoli selvaggi. Essi vogliono costruire la filosofia raccogliendo fatti accaduti, e bene o male documentati; ed è chiaro che, di questi, non potranno mai raccogliere se non una parte infinitamente piccola. Questa parte infinitamente piccola è da essi poi battezzata come «i fatti morali», ossia come il tutto: una cifra qualsiasi, 100 o 1000 o 10000, è sostituita all'infinito e trattata come l'infinito. Domando: chi rispetta i «fatti»? gli speculativi, che non vogliono mutilarli, o gli empirici, che li riducono a quel tantino che riesce loro, più o meno accidentalmente, di afferrarne?

Segue da ciò che, mentre i filosofi speculativi sembrano nelle loro trattazioni poveri di fatti e gli empiristi invece ricchissimi (si paragoni la *Critica della ragion pura* o la *Critica della ragion pratica* di Kant coi pachidermici *Principî di psicologia* e *Principî di sociologia* dello Spencer), il rapporto vero è l'inverso. I filosofi speculativi sono ricchissimi, infinitamente ricchi di fatti; gli empiristi sono, peggio che poveri, miserabili. Giacchè i pochi fatti, che i primi ricordano sono offerti a guisa di esempî e stanno, nientemeno, come simbolo dell'infinito. I moltissimi, che gli altri passano a rassegna, vorrebbero esaurire la realtà stessa, e perciò fanno l'effetto di una comica adeguazione del piccolissimo all'immenso. Gli anglosassoni sono stati per secoli, e sono ancora, cultori di questo genere di filosofia, e ne hanno divulgato l'abito tra gli spiriti affini degli altri paesi: talché ci sono ormai da per tutto, e altresí in Italia, come gente che veste all'inglese, cosí filosofi che anglicizzano, raccogliendo fattarelli. Logicamente in omaggio al loro metodo, dovrebbero stare zitti, finché non avessero raccolto tutti i fatti, ossia tacere all'infinito; ma a ciò non si rassegnano, e i loro fattarelli, con un largo battesimo, diventano «i fatti»: le loro collezioni di francobolli, la pittura del Cosmo!

Ma il dissenso tra filosofi speculativi ed empirici sul concetto del fatto non si restringe al punto che ho toccato. C'è dell'altro. I fatti, di cui parla il filosofo speculativo, sono i fatti puri, non alterati e intellettualizzati, a raggiungere i quali si richiede uno sforzo grandissimo: bisogna spogliarsi di ogni pregiudizio volgare e non volgare, non lasciarsi distrarre da nessuna seduzione, rompere le associazioni che si sono formate nella pratica della vita, scendere nella profondità del reale. Che cosa c'è di piú ovvio e quotidiano del parlare? Eppure quando Vico volle comprendere che cosa fosse il linguaggio e fermare l'at-

tenzione sul parlare puro e semplice, nella sua forma genuina, dovette (egli dice) «fare una fatica tanto spiacente, molesta e grave», quanto era lo spogliarsi delle sue abitudini di uomo vivente in età civile e tutto impregnato di riflessioni e pregiudizî, per rimettersi nelle condizioni spirituali degli uomini primitivi, ossia ritrovare in se stesso l'uomo primitivo, l'uomo fantastico e lirico.

Gli empiristi, invece, non si dànno pena di ciò. Essi pigliano i fatti cosí come immaginano d'incontrarli nella realtà; e la realtà si diverte al giuoco di dar loro, in cambio di fatti, teorie o semiteorie, giusta il motto di Goethe che ogni fatto è già una teoria (gruppi empiricamente costituiti, riflessioni, opinioni, e via dicendo). Ciò che essi credono semplice, è invece assai composito, anzi confuso. Il metodo empirico ha menato agli esperimenti e alle inchieste (caricatura delle grandi inchieste sociali di cui l'Inghilterra dette l'esempio circa il lavoro delle donne e dei fanciulli nelle fabbriche); e le inchieste in servigio della filosofia si risolvono nella raccolta delle rozze opinioni filosofiche, o delle frasi senza significato, che si trovano, anzi si provocano, sulle bocche degli ignoranti, degli oziosi, della gente di mondo, di signore, fanciulli e ragazze, e di altrettali competenti. Come poi si possa costruire su queste fondamenta, come si possa filosofare sull'irreale e sull'arbitrario, intenda chi può, perché noi, per nostro conto, confessiamo di non intendere.

1907

VI

Il metodo filosofico-empirico.

Ecco[1] nuova manifestazione di un indirizzo, che si viene promovendo in qualche università italiana e che merita di essere brevemente descritto e criticato.

I seguaci di questo indirizzo sanno, all'incirca, che altro è l'empiria ed altro la filosofia, altro la psicologia, altro la filosofia dello spirito; e non pretendono contrastare i diritti dell'indagine filosofica. Senonché, da parte loro, malgrado che abbiano studiato per filosofi, preferiscono di lavorare nel campo empirico. Sta bene: ciascuno fa quel che piú gli piace, e, se vuol iniziare un mestiere per tralasciarlo subito dopo e pigliarne un altro, il tentativo è a suo rischio e onore.

Ma l'inconveniente comincia all'atto pratico: l'empiria, che essi coltivano, non è poi intesa come semplice empiria, che in quanto tale sarebbe utile e rispettabile; ma scivola, invece, in una mezza filosofia. Onde si assiste al curioso spettacolo offerto da persone consapevoli dei limiti dell'empirismo e non al tutto ignare delle verità speculative, che si dànno un gran da fare per istorpiare queste verità, complicarle inutilmente con indagini empiriche,

---

[1] G. Fanciulli, *La coscienza estetica*, Torino, Bocca, 1906.

ripigliarle da capo ma parzialmente e in modo faticoso per vie lontane e poco conducenti, e presentarle, infine, con lacune ed oscurità, le quali o sono state già vinte dalla filosofia o, in ogni caso, si potrebbero e dovrebbero vincere. Perché? Io non so. Sarà forse una certa timidezza, proveniente dalle vecchie abitudini, che impedisce il distacco netto dall'empiria, che pure in astratto si è riconosciuto; sarà ossequio alla moda positivistica, non del tutto tramontata; sarà (che è piú probabile) poca chiarezza e irrisolutezza mentale. Forse anche per alcuni spiriti è una condizione intermedia, che essi attraversano per giungere alla liberazione. Comunque, l'indirizzo è insostenibile, perché contradittorio. La filosofia dev'essere filosofia pura, e l'empiria empiria pura: un'empiria filosofica danneggia la filosofia e l'empiria stessa.

Il Fanciulli, per esempio, non ignora che, rigorosamente parlando, genio e gusto sono identici, sono la stessa attività estetica. Per lo meno, non sa addurre nessun argomento contro questa identificazione, perché ciò ch'egli osserva — che l'uomo semplicemente di gusto non saprebbe produrre l'opera d'arte, che pure riproduce, — è un'obiezione esaminata dall'autore che egli critica, e alla quale è stato risposto che neppure l'uomo che si dice di genio può produrre l'opera stessa di un altro uomo di genio (Leopardi non poteva scrivere il romanzo del Manzoni), il che non toglie che l'attività estetica, sostanzialmente considerata, sia in entrambi i poeti identica. Tuttavia il F. (pp. 12-15) afferma che tra gusto e genio vi è una differenza « sostanziale », e decide: « Cosí, per conto nostro, produzione e contemplazione estetica, salvo i naturali rapporti (?), restano indipendenti e possono quindi venir studiate separatamente: d'altra parte, tutto il nostro lavoro, speriamo, varrà a dimostrarlo ». Come ciò dimostri il suo lavoro, si vede dal fatto che, dopo un centinaio di pagine,

il F. giunge all'identificazione dell'artista con lo spettatore (pp. 120-3); tanto che egli stesso osserva: « Parrebbe ora che con questo si fosse tornati a quella teoria respinta da principio, per la quale lo spettatore non farebbe che ripetere il processo di produzione estetica ». Sí, che ci si è tornati! No, dice il F.: « il processo psichico del semplice spettatore, mentre è giustificato dalle stesse ragioni che valgono per l'artista, rimane sempre distinto; l'opera d'arte, una volta prodotta, da sé stessa, per quello che è, può commuovere chi la contempli; le tendenze creatrici in germe determinano solo la possibilità d'intenderla ». Ma cotesta, appunto, è l'identificazione di gusto e genio: riconoscere nel gusto non qualcosa di passivo, ma l'attività creatrice, che è la possibilità dell'intendere l'attività creatrice del genio. Dice l'autore criticato: « Come si potrebbe giudicar da noi ciò che ci restasse estraneo?... In questa identità è la possibilità che le nostre piccole anime risuonino con le grandi, e s'aggrandiscano con esse nell'universalità dello spirito » (CROCE, *Estetica*, pp. 120-1).

Si passa al problema dell'unità dell'arte. « In un senso filosofico, tutto filosofico, in estetica pura, possiamo anche noi convenire che l'arte è una sola » (p. 16). Bravo: il F. ha afferrato una grande e difficile verità. Ma, ohimé, che ne fa egli? Ecco, la getta via: « Ma quando dall'alta considerazione filosofica scendiamo appunto a far della psicologia empirica, le differenze nel preteso (*sic*) fatto unico si rivelano chiare ed evidenti ». Come mai ciò che era stato accettato come un fatto vero nell'alta considerazione ecc., diventa qui un « preteso » fatto? E perché il F., che era salito cosí alto, ha voluto poi discendere, discendere cosí giú, nella vallea dell'errore? Lasciamo stare la dimostrazione della diversità delle arti, condotta con l'argomento: — che non è di certo lo stesso processo psi-

chico quello per cui si concepisce e plasma la Venere di Melos, e quello per cui si compone lo *Stabat* rossiniano; che altro è per lo spettatore un canto della *Commedia,* ed altro il tempio di Santa Maria del Fiore (pp. 16-17). — Rispondo come sopra: non solo la Venere di Melos è diversa dallo *Stabat,* ma un canto del Leopardi è diverso da un sonetto del Petrarca, anzi un sonetto del Petrarca è diverso da un altro sonetto dello stesso Petrarca: il che non toglie che il modo di attività spirituale, che opera in tutti questi casi, sia sempre lo stesso.

Io ho messo in canzonatura le esperienze estetiche del Fechner, mostrando quanto sia puerile promuovere indagini con l'invitare gente di varia cultura ed animo a dire se sono belle o brutte queste e quelle forme geometriche, che si prendano astratte dai complessi artistici reali. « Non curando le facili critiche opposte a tali esperimenti — scrive il F. (p. 181), — abbiamo voluto ripeterli per conto nostro, seguendo un metodo analogo » (p. 181). E qui tabelle sopra tabelle, quasi non bastassero quelle del Fechner, come esempio insigne di teratologia scientifica. Ma è curiosa l'osservazione, che segue a questa esibizione di tabelle: « In ogni modo, i fatti comprovano quello che da prima si era intuito; perché, attraverso tutte le differenze e le incertezze, questo emerge di sicuro: la sensazione, per sé presa, non ha valore estetico; perché l'ottenga occorre o che il soggetto la colleghi con nessi associativi a qualcos'altro (fatto quindi ben più complesso di una sensazione), o che riesca a proiettarla dinanzi a sé, a contemplarla: altrimenti, si rimane nei limiti del puro piacevole » (p. 189). Cioè, si conclude che le « esperienze » del Fechner non valgono nulla! Il metodo del F. è certo prudente: da ora in poi, non basterà ammonire un fanciullo che, se egli si getta dal terzo piano della casa, si rompe la testa; perché il fanciullo se ne persuada bene,

debbo gittarmi io giù dal terzo piano e rompermi la testa. Grazie tante!

E basti con gli esempî, che potrei moltiplicare, recando ciò che si dice, nel libro del F., sulla questione dei sensi estetici (pp. 173-178), o sulle categorie pseudoestetiche (p. 276 sgg.). Ma non posso non fermarmi sul modo in cui il F. critica il concetto di creazione estetica. « Alludendo a una sintesi inesplicabile, si è parlato e si continua a parlare di creazione estetica, forse per un volontario inganno, come per una protesta contro l'impotenza reale... perché, in verità, l'uomo non crea proprio niente. Perché l'uomo, nonostante tutti i suoi sforzi e la coscienza della sua individualità, non può mai separarsi dal tutto che lo avvolge: egli è veramente una cellula di quel vasto organismo, di cui gli antichi filosofi hanno avuto la geniale intuizione: ebbene, il Creatore non può essere una parte del creato. L'uomo, tutt'al più, è un filtro o un crogiuolo meraviglioso, se si vuole, ma niente di più: egli raccoglie i materiali grezzi per produrne essenze finissime, o metalli preziosi. Ma non crea nulla di assolutamente nuovo *ex nihilo* » (p. 63). Chiameremo, da ora in poi, l'attività sintetica e creatrice « crogiuolo meraviglioso »; e saremo d'accordo. Ma il F. ci dà il cattivo esempio di chiamarla altrimenti: « Si svolge, in sostanza, un vero processo di cristallizzazione: con questa differenza, però, che mentre le molecole del minerale si ordinano per leggi necessarie, le molecole dell'immaginazione sono accolte e respinte da quella potenza che misteriosamente presiede ai fatti psichici stessi — l'io » (p. 75). Il « crogiuolo » è — l'io!

1906

VII

La pietra di paragone delle filosofie.

Fuor di dubbio, c'è una pietra di paragone, ossia può additarsi un segno esterno, un indizio, che abiliti a riconoscere l'indirizzo filosofico schietto e valido, tra i molti spurî e inconcludenti. Questa pietra di paragone è la Storia. Perché ogni storia ha per condizione e presupposto il pensiero filosofico, e tanto è più perfetta quanto questo è piú perfetto: per converso, ogni filosofia deve sboccare nella storia, cioè dare l'intelligenza della realtà concreta e viva, la quale è, e non può non essere, realtà storica. Quando una filosofia rimane staccata dai fatti, indifferente a essi, impotente a dominarli, o, come comunemente si dice, senza applicazione; è da sospettare, con buon fondamento, che quella filosofia abbia in sé qualche grosso difetto d'origine, cagione di quella infecondità. Il materialismo, il sensismo, il positivismo sono già per tale considerazione assai screditati, se non definitivamente condannati. Una storia del genere umano con criterio materialistico, positivistico, sensistico, non si può narrarla: i seguaci di queste scuole non ci si sono di solito neppure provati, e si sono dati a conoscere sempre per antistorici, o almeno, astorici. E quando l'hanno tentata, è apparso subito chiaro il dissidio tra la filosofia, che esponevano nelle loro astratte teorie, e quella, diversa, che piú o meno consapevolmente adoperavano nei loro rac-

conti storici. Si ha un bel negare i valori dello spirito e asserire vera e unica realtà la materia e il meccanismo: la storia, essa, asserisce, a ogni suo moto ed atto, il valore dello spirito; e chi si fa a raccontarla, è costretto a prender come punto di riferenza quel valore, se vuol dare al suo racconto una configurazione qualsiasi. L'eroismo è miraggio dell'egoismo? E la storia vi mostra eroi senza cotesti miraggi, le cui azioni sono perfettamente trasparenti nel loro carattere antiegoistico, di pieno sacrificio dell'individualità. Le forme logiche sono effetto di abitudine ed eredità, di meccanismo fisiologico e psichico? E la storia vi mostra le lotte per la scienza, le ansie e i giubili degli scopritori di verità, l'efficacia meravigliosa delle loro scoperte in tutte le parti della vita sociale. La santità è isterismo e malattia? E la storia vi offre lo spettacolo di cotesti pretesi isterici e malati, che conquistano anime, raccolgono folle di discepoli, fondano istituti duraturi, si ripercuotono nei secoli, trasformano piú o meno profondamente la società: cose tutte, che non accadono ai puri e semplici malati, i quali, per quel che se ne sa, mettono in moto soltanto i medici e gl'infermieri. Innanzi alla vivente filosofia di questi fatti, il materialista è costretto o a sconfessare la sua filosofia astratta, col contradirsi; o a tacere.

Si sono proposte e svolte estetiche sensistiche, positivistiche, intellettualistiche, moralistiche, mistiche. Anche oggi ne compaiono tuttodí di quelle che spiegano, con incantevole semplicità, come qualmente l'arte non sia altro che un inganno del genio della specie o una sorta di culinaria psichica; o, anche, com'essa consista, o debba consistere, in un espediente di pedagogia sociale per istruire e ammonire, non senza furbo accorgimento, i bambini e gli uomini bambini. Teorie tutte, che si possono enunciare e svolgere, perché le parole sono *meretriculae,* che si pre-

stano compiacenti a ogni pensiero, logico e illogico. Ma, dopo che avete esposto queste teorie, voi avete il dovere di applicarle, mostrando col fatto la loro capacità a spiegare la realtà storica. Su, andiamo: eccovi il grande Achille, che unisce il suo pianto a quello di Priamo, e piange con lui tutto il genere umano sulla tragedia della vita; eccovi Antigone innanzi a Creonte, devota alle non scritte leggi degli dèi; eccovi Andromaca, che parla al piccolo Ascanio, ricordando il suo Astianatte; eccovi Farinata, che s'è ritto sul suo letto rovente: spiegateci queste creazioni con le illusioni del genio della specie e con la cucina dei piaceri! E a voi manca il coraggio per tale impresa; e di questa mancanza io non vi biasimo ma vi lodo, perché essa prova che nel vostro animo più profondo vive il germe di una filosofia affatto diversa da quella che avete professata nei triviali ragionamenti delle vostre dissertazioni e nei capitoletti dei vostri trattatelli.

Di storie letterarie e artistiche i campi del positivismo sono affatto brulli, laddove un folto rigoglio riveste quelli dell'idealismo. L'estetica della scuola hegeliana, nonostante i suoi difetti, irraggia gran luce di verità ed è di vivezza solare innanzi alle pallide fiammelle del positivismo. Anche la parte storica della *Estetica* di Hegel è assai notevole; e se, per più rispetti, non soddisfano le storie letterarie dei Rosenkranz e dei Carriere e di altrettali, esse appaiono, per altro, opere gigantesche a fronte dei grami giudizî letterarî e artistici di Erberto Spencer o di Leone Tolstoi, documenti di una inintelligenza storica e di un dispregio verso la realtà concreta, che confinano, a volte, quasi con la demenza. E quando l'estetica idealistica raggiunse, col De Sanctis, forma più matura, fu possibile dare, movendo da essa, un'interpretazione dell'intera storia letteraria italiana, finora insuperata. I nostri più recenti storici letterarî prendono volentieri arie di positivi-

sti; ma i libri, che scrivono, sono assai meno positivistici dei loro programmi, e, a ogni modo, il loro valore è in rapporto inverso con l'osservanza di quei programmi. Avendo altre volte criticato intrinsecamente le estetiche positivistiche e sensistiche e intellettualistiche e moralistiche e mistiche, l'osservazione che ora fo non potrà esser tenuta come un modo di sfuggire alla discussione rigorosamente e tecnicamente filosofica. Io voglio dire che, se per una parte quelle estetiche non riescono mai a ottenere l'assenso delle menti filosofiche, per l'altra non potranno neppur mai imporsi ai non filosofi con la loro presenza effettiva, perché esse sono assenti per l'appunto in quel campo, in cui soltanto dovrebbero fare le loro prove di valore. E questo è il segno esterno della loro nullità filosofica. Perché la possibilità o meno della costruzione storica sarà sempre la grande pietra di paragone delle filosofie.

1908

VIII

Le contradizioni degli scrittori.

Come pronta è la gente ad asserire contradizioni negli scrittori che legge, e quale sentimento di trionfo accompagna l'asserzione, e quale sorriso di superiorità la sottolinea! Debbo confessare che poche altre cose mi danno ai nervi e mi muovono a sdegno quanto questa improntitudine, che si rinnova con grande frequenza, particolarmente innanzi all'opera di uno scrittore che mi è, e mi è stato sempre assai caro, il De Sanctis.

Superfluo dire che nella maggior parte dei casi, le contradizioni notate non sussistono in effetto, ma sono nient'altro che una parvenza nata nella mente del lettore, ai primi sforzi di assimilarsi quel pensiero: del lettore che si cangia frettolosamente in critico, e della sua inintelligenza o immatura intelligenza foggia una censura. Come si fa a impedire l'inintelligenza e a prevenire tutti gli equivoci nei quali il lettore frettoloso, disattento o pigro può capitare? Per quanto uno scrittore si studî di esser chiaro, la sua chiarezza serba sempre il presupposto che la mente del lettore sia o sappia diventar chiara anch'essa; per quanto egli aggiunga avvertenze e cautele, queste hanno il loro limite, salvo che non si voglia accodare a ogni proposizione una glossa, e (poiché, d'altra parte, *quis custodiet custodem?*) alla glossa la glossa della glossa, e cosí

all'infinito. Mi viene alla memoria un aneddoto buffo: nei contratti agrarî, almeno in quelli dell'Italia meridionale, avvocati e notai sogliono mettere il patto che il fitto del campo debba pagarsi qualunque caso accada, « previsto o imprevisto, ordinario o straordinario, opinato o inopinato, umano o divino, e anche stranissimo a succedere ». Ma, accaduta alcuni anni fa un'invasione di topi e cavallette, che distrusse i ricolti, e sorte eccezioni per questo caso, io lessi in qualche contratto, al séguito della citata filastrocca consuetudinaria, la glossa: « non esclusa l'invasione dei topi e cavallette ». Sarà uno scrittore costretto a siffatte ultracautele dichiaratorie? e non c'è rischio che, a questo modo, conturbi il suo pensiero, come quell'aggiunta alla clausola del contratto indeboliva la clausola stessa, lasciando congetturare che dai « casi ordinarî e straordinarî, umani e divini » si potesse trar fuori quelli pareggiabili alle invasioni dei topi e delle cavallette?

Ma, anche quando le contradizioni sono reali, esse meritano un'assai piú sottile discriminazione che di solito non si usi. La contradizione è l'essenza stessa dell'errore, e, poiché l'errore è l'ombra che circonda la luce della verità, un trattato della contradizione coincide con un trattato della verità; e, come non si può in teoria staccarla dalla teoria del vero, cosí, nel giudicare, si deve sempre porre in relazione la contradizione con la verità di cui è contradizione. L'aspra ricerca del pensiero è seguita da stanchezza, da bisogno di riposo; e perciò l'indagatore, raggiunto il nuovo concetto, lascia sovente accanto ad esso gli antichi errori, senza disgregarli in forza del nuovo concetto, o accettandoli come se si conciliassero col nuovo concetto, o tentando artificiosamente di metterli in questa armonia. Ciò è accaduto a Kant, a Hegel, a tutti i creatori di verità; e questo è il punto di partenza de' loro continuatori, che sono al tempo stesso loro critici, cioè

seguaci e avversarî insieme. Quale misera critica l'andare inseguendo le contradizioni dei grandi, e perdere di vista la verità da essi affermata! Quale ingiustizia nel non riconoscere che le stesse contradizioni è possibile notare solo per la forza espansiva di quella verità! E come la realtà si vendica di tali miserie e ingiustizie col rendere infeconda la critica di siffatti critici!

D'altro canto, se i grandi pensatori, per la loro stessa passionalità e ingenuità, si trascinano dietro contradizioni evidenti, vorremo preferire a essi gli scrittori minori, nei quali le contradizioni sono eliminate in apparenza, ma il pensiero centrale è impoverito e, in questo impoverimento, superficializzato? O lasciarci ingannare da quei facili ripetitori, ricchi di logica formale, che rendono ogni cosa chiara, liscia e coerente, e che, ciò malgrado, negli spiriti fini destano fastidio e diffidenza: fastidio per la loro inutilità, diffidenza perché si sente che essi, che hanno tutto inteso, non hanno, in fondo, inteso nulla? Ed ecco che, a un tratto, una proposizioncella, una piccola frase, una parentesi, una parola rivela la nullità di quell'apparente intelligenza. Accade allora, in chi legge, press'a poco ciò che accadde all'onesto cappellano, recatosi per ordine del suo vescovo a liberare dal manicomio un pazzo, che al vescovo aveva scritto lettere saggissime e persuasive, dimostrandogli come e perché fosse stato rinchiuso colà dai suoi parenti, avidi di godersi il suo ricco censo. Il cappellano si trovò, infatti, innanzi a un uomo tranquillo, sennato, cortese, prudente, col quale conversò per più ore senza riuscire a scoprire alcun segno di disordine mentale, talché, nonostante gli ammonimenti del direttore del manicomio (corrotto, a detta di quello, dai malvagi parenti), lo fece svestire degli abiti da matto e si accingeva a condurlo seco. Ma il creduto savio, sul punto di toglier commiato dai suoi compagni, entrato in battibecco con uno di

costoro che si teneva per Giove e minacciava, se egli andasse via, d'impedire le piogge e far morire la terra e gli uomini di sete, si rivolse al cappellano, e, ammiccando e sorridendo, lo rassicurò: che non si spaventasse, perché, se l'altro era Giove, egli era Nettuno e avrebbe provveduto in altra guisa a inumidire la terra. « Signor Nettuno, — rispose il cappellano — ciò sarà bene; ma non bisogna destar l'ira del signor Giove, e perciò restate per ora in questa casa, ché un altro giorno, con miglior tempo e agio, verremo a prendere la signoria vostra ». La storiella intera, coi colori che sono diventati pallidi nel mio riassunto, si può leggere nel *Don Chisciotte*. E a me balena agli occhi la figura del « signor Nettuno », tutte le volte che mi accade di leggere quei libri ben filati, nei quali, all'improvviso, un piccolo particolare rompe l'incanto e rischiara la povera realtà della mente dei loro autori.

1906

IX

SCIENZA E UNIVERSITÀ.

Perché mai nelle nostre pagine ricorrono accenni e parole di biasimo contro le abitudini professorali e universitarie? Vogliamo noi forse condurre una campagna contro l'università, e rinnovare a questo intento le diatribe, che sono inserite in tutti i libri di Arturo Schopenhauer, fino a quella apposita che s'intitola: « Intorno alla filosofia universitaria »? [1]. Sarebbe un vecchiume, un'imitazione, fredda al pari di tutte le imitazioni, e, in ogni caso, un proposito poco serio. Giacché, come contestare l'utilità, anzi la necessità, dell'ordinamento degli studî, rappresentato dall'università? La scienza ha una storia sulla quale non è lecito saltare; e l'università trasmette problemi, soluzioni, esperienze, metodi di orientamento e di apprendimento: è un grande istituto economico ai fini del sapere.

E, veramente, non si tratta di combattere l'università. Ma, avendo ogni istituzione i suoi pericoli e ingenerando particolari forme di male, bisogna pur mettere in guardia contro quei mali, che più facilmente si svolgono nell'organismo universitario. Chi combatte l'universitarismo, non

---

[1] *Ueber die Universitäts-Philosophie* (nei *Par. u. Paralip.*, in *Werke*, ed. Griseebach, IV, 163-228).

combatte l'università; il primo non è la seconda, come il parlamentarismo non è il regime parlamentare, né il militarismo è l'ordinamento militare.

Certamente, erano stravaganze quelle dello Schopenhauer, quando spregiava la filosofia universitaria come filosofia salariata (μισθοφόρος), non essendo a nessuno vietato di trar guadagno dalle proprie fatiche: né già perché il calzolaio venda le sue scarpe, è detto poi che debba farle di necessità cattive e senza alcun amor proprio di artista o di artefice. Ma è anche vero che il contatto, inevitabile e per sé innocente, che nell'università ha luogo tra la scienza e gl'interessi pratici, riopera sovente sulla scienza stessa e ne turba la libera vita.

Non siamo più nel periodo storico dei conflitti tragici tra gli innovatori ribelli e la scienza ufficiale; e neppure (ora almeno, e in Italia) si scorgono tracce troppo scandalose di quella servilità verso lo Stato e la Chiesa, onde lo Schopenhauer, ai suoi tempi, accusava la filosofia tedesca. Chiesa e Stato sono ora, presso di noi, in dissidio; e nessuno dei due ha voglia e forza di soffocare o piegare a suo servigio il pensiero. Perciò il turbamento, che proviene dagli interessi pratici, non ha punto origine e andamento grandiosi: è fastidioso e dannoso, ma meschino.

E chiunque osservi la vita universitaria, è continuamente offeso da manifestazioni pseudoscientifiche, che sono manifestazioni d'interessi. Raro è ormai che i giovani, che si dánno agli studî di filosofia, abbiano quel periodo di lotta interna, di angoscia, di tristezza, che precede ogni serio convincimento. I più, sotto la spinta della ricerca di collocamento, a vent'anni hanno già preso il loro partito: invece di esplorare il proprio animo, hanno messo il capo fuori della finestra, ed esplorato l'orizzonte; e sanno già quali siano i metodi e le dottrine che dovranno sostenere. Non giova parlar loro dei classici: non li hanno letti, e

non provano il bisogno di leggerli, né il rimorso d'ignorarli. Scriveranno all'occorrenza, e per dissertare, sui presocratici, o su Platone, o su Kant; ma scriverne e discuterne, non vuol dire conoscerli davvero. I temi, che i giovani svolgono, sono assai spesso vieti o assurdi; ma, nel gergo universitario, si distingue tra i temi « che vanno » e quelli « che non vanno »; e i temi vanno o non vanno secondo la moda, assurda che sia. Voi, in piena buona fede, propugnate un determinato ordine d'idee e riuscite a farlo valere? Ed eccovi subito attorniati da una folla di finti alleati, che compromettono le migliori cause. Sembra che prevalga l'idealismo? E i positivisti si fanno idealisti e offrono sul mercato un loro « positivismo idealistico ». Il prammatismo richiama l'attenzione? E i tomisti diventano prammatisti. Talvolta credete di assistere a un dibattito scientifico, e, guardando a fondo, vi accorgete che non si tratta d'altro che di una promozione da « straordinario » a « ordinario », o di un desiderato passaggio da una cattedra a un'altra, da un'università a un'altra. S'indice un congresso di psicologia, dove si discute di metodi e di risultati, e dei rapporti della psicologia con la filosofia: voi ingenuamente prendete parte al dibattito: ahimé, il fatto reale era una *réclame*, messa sù abilmente da medici di malattie nervose, o un tentativo per ottenere dal ministro delle finanze, per tre nuovi aspiranti, quattro nuove cattedre. E nell'ambiente universitario si aggirano avventurieri senza coscienza, pronti a difendere qualsiasi tesi, purché appoggiata da personaggi che abbiano efficacia, se non mentale, pratica; pronti ad aggredire canagliescamente cose e uomini, che reputano ostacolo alle proprie mire private. E vi sono manipolatori di scienza, che alla scienza sono stati chiamati da quella stessa vocazione per cui tanti indossano, o indossavano un tempo, la cocolla e la zimarra. E vi sono poi coloro, che hanno conquistato

la loro « posizione scientifica », che hanno definitivamente arredato il loro cervello come una casa nella quale si conti passare comodamente tutto il resto della vita; e costoro, a ogni minimo accenno di dubbio e di discussione, vi fanno il viso dell'armi, vi diventano nemici velenosissimi: presi da una folle paura di dover ripensare il già pensato, di doverlo negare o correggere, di dover rimettersi al lavoro, e, insomma, vivere. Per salvare dalla morte i loro libri e le loro « conclusioni » (come se non fosse questo il destino naturale di tutti i libri e di tutte le conclusioni), preferiscono consacrarsi, essi, alla morte dell'intelletto. Ciò che costoro difendono con tanto ardore, non è più la verità ideale, ma la verità materializzata, divenuta la « posizione », che può essere anche la commenda o il Senato, coronamento sospirato del curriculo universitario; tutto, fuorché la dialettica vita del pensiero.

Contro mali come questi, e simili a questi, dei quali ho saltuariamente accennato alcuni esempî, è necessario esser vigili: contro la pseudoscienza e le manifestazioni pseudoscientifiche è necessario condurre, instancabilmente, la polemica, che noi, per nostra parte, conduciamo. Impresa vana (mormorano gl'indifferenti o i pessimisti): cotesta polemica si è fatta sempre, basta leggere le pagine di Bruno o di Galileo contro i pedanti e i professori del loro tempo; e il mondo non si è perciò mutato. — Ma appunto perché si è fatta sempre (rispondo io), si deve seguitare a farla. Se s'intermettesse, il male crescerebbe. A quelle polemiche del passato si deve se gli spiriti amanti del vero si sono potuti riconoscere, e stringersi e conversare tra loro, non del tutto dispersi e soffocati dalla calca, che da ogni parte li premeva. Gl'interessi, appunto perché particolari e personali, passano; e la verità, che si è sostenuta contro di essi, rifulge, dissipate le nubi, e forma la storia progressiva.

Ma niente sarebbe più contrario al nostro pensiero, della pretesa di contrapporre una « scienza extrauniversitaria » alla « scienza universitaria ». Né soltanto perché assai scarsi sono, in Italia e altrove, i cultori di studî che non appartengano al pubblico insegnamento; ma sopratutto perché, contro i mali proprî della vita universitaria, bisogna invocare e cercare il rimedio, non già nella distruzione di un istituto, ma nel sentimento della dignità, nella libertà interiore, nello scrupolo morale, nella forza del volere. E queste disposizioni morali, come sono doveri di tutti, non sono privilegio di nessuno. Per tale ragione, nella polemica che conduciamo, noi contiamo su tutti gli uomini di buona volontà; e, poiché la massima parte degli studiosi, e i più benemeriti, appartengono in Italia al pubblico insegnamento, contiamo sul loro consenso ed aiuto: sull'università contro l'universitarismo.

1906

X

La mancanza di senso scientifico
e i libri italiani di filosofia.

I libri di argomento filosofico, che si pubblicano in Italia, sono pochi; ma sarebbero anche in minor numero, se fosse piú diffuso tra i cultori di questi studî il senso scientifico.

Che cos'è il senso scientifico? — Allorché noi ci troviamo di fronte a scrittori, che raccolgono fatti particolari, si sforzano con grandi giri e fatiche di superarne la contingenza e riescono pur sempre ad affermazioni empiriche, non acquistando mai coscienza della distinzione e relazione tra l'individuale e l'universale, tra il fatto e la ragione, tra la descrizione e la speculazione, diciamo che a costoro manca il senso filosofico. Allorché ci troviamo innanzi ad altri scrittori, che ci porgono come un mucchio d'oro e di fango; che intravedono verità profondissime, ma subito dopo le mescolano e confondono con mere immaginazioni e con errori; che non distinguono tra mitologia e filosofia, tra asserzione e dimostrazione, tra affermazioni concordanti e unificate e quelle discordanti e incoerenti; noi diciamo, che a costoro manca il senso critico.

Ma quando un libro, una dissertazione, uno scritto qualsiasi (vero o falso che sia nel suo contenuto) ci viene innanzi senza che si sappia perché, immotivato dalle condizioni degli studî in un determinato luogo e tempo o non bene intonato a queste condizioni, allora è da dire che al suo autore manca il senso scientifico. Gli manca cioè la conoscenza della vita scientifica, della storicità della scienza e delle esigenze che si fondano su questa storicità.

Nel campo dell'erudizione, chi non conosce quegli elucubratori, che ripetono nei loro libri cose notissime e dilatano la piú piccola ricerca intorno a una genealogia di famiglia o al campanile di una vecchia chiesa, con un discorso sulla storia medievale, sull'origine dei feudi o sui maestri comacini? Quei libroni inutili si riconoscono a primo aspetto, dal titolo dell'opera, dalle divisioni dei capitoli, dal modo delle citazioni, dalla stessa disposizione tipografica; si riconoscono, e si buttano in un canto: traendone tutt'al piú un documentuccio o un'osservazioncella, che il solitario dilettante ha trovato, e che non ha saputo sceverare dal resto e presentare con un po' di garbo.

Di fronte a questi eruditi di provincia e di parrocchia, la cui regola sembra essere di raggiungere col massimo volume il minimo peso, l'erudito, che sa il fatto suo, raggiunge il peso massimo nel volume minimo. Egli lavora spesso per anni e anni, tacito ed attento, percorrendo una congerie di libri e di documenti; e vien fuori, in ultimo, con un libro breve o con una memorietta di poche pagine. Ma quel libro o quella memorietta prendono la questione al punto in cui essa realmente si trova, traendo profitto da tutto il lavoro altrui, e la fanno progredire di uno o piú passi. Il suo autore comunica con la vita degli studî, ha il senso scientifico; l'altro, invece, ne era piú o meno privo e si aggirava in una repubblica letteraria fittizia, immaginata dalla sua inesperienza.

Per fortuna, nel campo filologico siffatta distinzione è in pieno vigore. E non solo si discernono i libri dell'uno e quelli dell'altro tipo, ma gli eruditi sul serio si tengono affiatati tra loro, formano quasi un circolo aristocratico, e hanno condotto e conducono contro i libri dei dilettanti una guerra quotidiana, che ha avuto per effetto lo scemare di quelli e l'accrescersi dei lavori serî.

Nel campo degli studî filosofici invece, sebbene si sia manifestato negli ultimi tempi qualche miglioramento, si è ancora ben lungi da quella felice condizione. Pur troppo, quasi tutta la nostra produzione filosofica somiglia alla screditata produzione storica degli eruditi di provincia.

Noi siamo afflitti da dissertazioni, che prendono a trattare i temi più vieti o più vasti e indeterminati: il parallelismo psicofisico, la psicogenesi della coscienza, la fenomenologia della morale, la libertà del volere, il determinismo, i limiti della scienza, la scienza e la filosofia, l'autocoscienza, il problema filosofico moderno, il problema morale dei tempi nostri, ecc. ecc.; pei quali i loro autori si sono ristretti a leggere alcuni volumi o articoli da riviste, hanno spremuto dal loro cervello un certo numero di osservazioni più o meno concludenti, e ciò è parso loro sufficiente per aggravare (direbbe Vico) di un nuovo libro la repubblica filosofica. C'è chi ha ingoiato intero intero il Boutroux, e ne ha tratto, non già una traduzione del Boutroux, ma un altro libro; c'è chi ha sullo stomaco non digeriti Wundt e Spencer e Fouillée, e questo materiale indigesto è un altro libro, anzi una serie di volumi; c'è chi ha scorso una mezza dozzina di articoli del *Journal of Ethics* o del *Mind*, e ha fatto un libro sulle occorrenze religiose o morali dei tempi nostri. E via dicendo. Sembra a parecchi che la scienza consista in nient'altro che nel porre la propria firma a un manifesto già scritto e sottoscritto da altri.

Molta parte di questa produzione nasce dalle cagioni che additammo e lamentammo altra volta: dallo stimolo esterno dei concorsi e delle promozioni, che spinge e costringe a filosofare chi tanto volentieri starebbe tranquillo o farebbe altro mestiere. Diceva una volta il prof. Labriola a Cesare Lombroso, il quale allora aveva promosso, o intendeva promuovere, un'inchiesta sulla conformazione cranica dei professori italiani di filosofia: « Caro Lombroso, sarebbe il medesimo che se facessi la tua inchiesta sui tenitori di spacci di sale e tabacco ». Nel fatto, tra la filosofia e i suoi professori corre di solito lo stesso rapporto, che tra il sale e tabacco, e le persone che ne hanno ottenuto la rivendita: bassi ufficiali al riposo e vedove d'impiegati. E accade altresí che, scritto la prima volta un libro per una ragione estrinseca e in modo estrinseco, dato a sè medesimo il malo esempio, si forma l'abito correlativo e, anche quando lo stimolo primitivo è cessato, si continua a lavorare in quella maniera.

Peggio è, che i critici delle riviste filosofiche non si domandano punto se il libro, che si presenta loro innanzi, abbia avuto alcuna legittima ragione di nascere. Essi sono di contentatura altrettanto facile quanto gli autori. Basta che vi trovino una caotica filza di nomi in lingue straniere, e il libro viene dichiarato « dotto »; basta che v'incontrino qualche idea che al recensente pare plausibile (abbia pure una barba lunga di secoli), perché il libro venga lodato come serio e importante. Se a cotesti critici porgete un lavoro originale, lo mettono alla pari con quelle compilazioni sguaiate; ed è fortuna, quando, per unico segno che hanno fiutato la differenza, ne dicono male, o ne discorrono annoiati e a denti stretti.

Il correttivo spontaneo è in ciò, che i libri inutili passano, sostituiti l'uno dall'altro, senza che l'occhio si avveda della sostituzione, perché, in fondo, si somigliano

tutti; laddove i lavori originali si configgono nei cervelli come strali acuti. Quelli sono beveroni, questi quintessenze; e «*más obran quintas esencias que fárragos*», sentenzia Baltasar Gracián.

Non per tanto, è da augurare che gli studiosi italiani (quelli che hanno stoffa mentale e sono in grado di migliorarsi), prima di accingersi a stampare libri filosofici, prendano l'abito di interrogarsi: «Che cosa ho da dire davvero di nuovo o di opportuno? Anziché ridar fuori ciò che ho ingerito, e che appena i succhi gastrici hanno cominciato a trasformare, non sarà meglio aspettare che esso diventi sangue rosso e sano, sangue mio proprio? E ciò di cui farei un grosso volume, non si potrebbe restringere a una breve noterella?». E i critici, a loro volta, dovrebbero proporsi la domanda preliminare: «Quale posto la nuova pubblicazione viene a occupare nella serie progressiva della scienza e della cultura? perché è stata fatta?».

1906

XI

La polemica filosofica in Giordano Bruno e la sua efficacia presente.

È stato osservato, e lamentato più volte, che la letteratura classica italiana sia povera di libri filosofici, e che la poesia italiana (dopo Dante, il quale riflette il pensiero medievale) non abbia quasi traccia delle grandi agitazioni spirituali della storia moderna: né delle lotte religiose, che presso di noi mancarono, né di quelle del pensiero speculativo.

La cosa è vera, almeno considerando in generale; e contribuisce a dare alla nostra letteratura il carattere onde essa si differenzia dalla tedesca e dalla stessa francese. Ma è vero altresí che quei non molti libri filosofici, che la letteratura italiana pur possiede (non molti, ma grandi), non sono abbastanza letti presso di noi.

Certo, sono libri — i *Dialoghi* di Bruno, la *Scienza nuova* di Vico, e qualche altro, — che si presentano con una fisionomia la quale appare quasi straniera in Italia; quando per Italia s'intenda quella soltanto della poesia e dell'arte, che s'irraggiò dalla Toscana. Sono prodotti, quasi tutti, d'ingegni meridionali, che ritengono uno strano aspetto, per cosí dire, germanico. Dei *Dialoghi* del Bruno il Labriola scriveva, che paiono tradotti dal tedesco; e il

medesimo è stato notato della *Scienza nuova*. Un amatore di etnologia, un credente nella dottrina delle razze, richiamerebbe volentieri la parola del Gothein: che gli Italiani del mezzogiorno, per l'infusione di sangue longobardico (giacché solo nel mezzogiorno i longobardi persistettero, sopravanzando alla catastrofe di lor gente), e poi di sangue normanno, « sono molto piú di razza germanica » di quel che non siano, per esempio, gli *Ostdeutsche*, i tedeschi orientali. Ma, lasciando i romanzetti etnografici, sta di fatto che quei libri di autori meridionali, il cui contenuto era di una grandiosità speculativa ignota alle restanti parti d'Italia, e la cui forma aveva le virtú e i vizî della barbarie (una forza singolare di espressione, un disordine pittoresco, l'amore per gli ornamenti brillanti, per le sottigliezze, le antitesi e i fuochi d'artifizio), contrastavano per piú rispetti al gusto temperato e moderato, prevalente in Italia. Questo gusto ha impedito che si sentissero e comprendessero certe forme rare e bizzarre di letteratura, le quali hanno anch'esse la loro peculiare genialità.

Di siffatta repugnanza recherò un esempio solo, ma calzante e sufficiente; ed è l'atteggiamento preso dal Carducci verso la celebrazione della gloria di Giordano Bruno. Della commedia bruniana, il *Candelaio*, il Carducci scrisse che è « volgarmente sconcia e noiosa » (e qui di esatto non vi ha, forse, se non l'accenno alla sconcezza, perché né volgare, e molto meno noiosa, è quella singolare variante di commedia cinquecentesca). Manifestò poi, a piú riprese, la sua ripugnanza, o per lo meno la sua indifferenza verso le opere del Bruno, rinviandole a quei « cinque o sei napoletani », che le « commentano magnificamente ». E, nell'occasione del monumento eretto nel 1889 al Bruno in Roma, dichiarò: « Rispetto in Giordano Bruno l'uomo che morí per le sue idee; non ammiro, perché né lo intendo né lo sento, il pensatore e lo scrittore » (*Opere*,

XII, 165-6, 364). — Fra tanta insincerità di positivisti e di repubblicani che smaniavano acclamando il Bruno, del quale non avevano mai né letto né veduto una pagina, ma che reputavano loro confratello in scienza, democrazia e massoneria, le dichiarazioni del Carducci piacciono per la loro lealtà. Ma esse mostrano, insieme, l'angustia dei criterî tradizionali, pei quali i versi e le prose di Luigi Alamanni, di Bernardino Baldi, di Carlo Dati, di Giambattista Zappi e signora, si stimavano appartenere alla storia della poesia e letteratura italiana; e i versi e le prose di un Giordano Bruno, no.

Ora che, per opera del Gentile, gl'Italiani posseggono finalmente una edizione nitida e annotata dei *Dialoghi* del Bruno, è da sperare che essi prendano a leggerli. Faranno cosí la conoscenza diretta di un gran pensatore, nel quale è come involuta tutta la filosofia moderna, Spinoza e Leibniz, Schelling e Hegel. E si accorgeranno, insieme, che possediamo un grande scrittore, ancora poco noto. Grande nell'esprimere il rapimento e l'esaltazione eroica del pensiero; nella esposizione eloquente delle idee che gli son care; nella violenza polemica e nella satira contro i suoi avversarî; nella vivacità descrittiva dei caratteri e dei costumi. Vi ha nelle sue pagine latinismi, che ricordano le università che frequentava; napoletanismi, che ricordano il volgo napoletano, del quale, come frate, convisse la vita: qualche spagnolismo, che ricorda i dominatori della sua patria; ma ai giorni nostri nessuno crede piú che un libro sia scritto male, perché non è annoverato o è disadatto a figurare tra i testi di lingua della Crusca.

E nelle discussioni filosofiche, che ormai cominciano a ravvivarsi da un capo all'altro d'Italia, le parole del Bruno paiono acquistare quasi un accento contemporaneo. Perchè, nonostante la diversità dei problemi e dei libri, la filosofia è sempre la medesima, e sempre i medesimi sono i suoi

avversarî; e pochi scrittori hanno, al pari del Bruno, penetrato acutamente il carattere eterno della filosofia e analizzato i tipi psicologici degli eterni avversarî di essa. Così la guerra si fa ora con armi assai diverse da quelle del passato; eppure i capitani e i soldati, gli eserciti disciplinati e gl'indisciplinati, i regolari e i volontarî, i vinti e i vincitori di tutti i tempi hanno caratteri comuni. Non a caso il prof. Occioni trovò la narrazione esattissima del combattimento di Dogali in un brano di Marco Porcio Catone, conservatoci da Aulo Gellio.

Al tempo del Bruno, i filosofi della scuola avevano per le mani il solito Aristotele; al tempo nostro, la stessa classe di professionisti ha per le mani il solito Kant. Ma, Aristotele o Kant, essi studiano il loro autore sempre a quel modo, in cui, secondo il Bruno, lo studiava il Patrizzi. Il quale « non possiam dire che l'abbia inteso né bene né male; ma che l'abbia letto e riletto, cucito, scucito e conferito con mill'altri greci autori, amici e nemici di quello; e al fine fatta una grandissima fatica, non solo senza profitto alcuno, ma etiam con un grandissimo sprofitto: di sorte che chi vuol vedere in quanta pazzia e presuntuosa vanità può precipitare e profondare un abito pedantesco, veda quel sol libro, prima che se ne perda la semenza ». È il caso di citare i neokantiani, filologi del kantismo, e i loro dotti commenti della *Critica della ragion pura*? Rincalziamo piuttosto col Bruno: « Le filosofie e le leggi non vanno in perdizione per penuria d'interpreti di paroli, ma di que' che profondano ne' sentimenti ».

Dietro questa o quella proposizione di Kant si cerca ora riparo, per sottrarsi alla fatica delle risoluzioni mentali. Così, al tempo del Bruno, si faceva col testo di Aristotele. E il Bruno, nel rispondere agli aristotelici di allora, risponde insieme ai neokantiani di ora: « Quanto

alla moltitudine, che si gloria di aver filosofi dal canto suo, vorrei che consideri, che per tanto che sono que' filosofi conformi al volgo, han prodotta una filosofia volgare; e per quel che appartiene a voi, che vi fate sotto la bandiera di Aristotele, vi dono aviso, che non vi dovete gloriare, quasi intendessivo quel che intese Aristotele, e penetrassivo quel che penetrò Aristotele. Perché è grandissima differenza tra il non sapere quel che lui non seppe, e saper quel che lui seppe: perché, dove quel filosofo fu ignorante, ha per compagni non solamente voi, ma tutti vostri simili, insieme con i scafari e fachini londrioti; dove quel galantuomo fu dotto e giudicioso, credo, e son certissimo, che tutti insieme ne sète troppo discosti ». Emanuele Kant ha pel primo iniziato la comprensione vera delle scienze fisiche e naturali e matematiche; ha dato il concetto dell'attività sintetica dello spirito; ha distrutto per sempre l'etica eteronoma; ha dimostrato definitivamente la realtà di un dominio dello spirito, diverso da quello della scienza positiva e della praxis; ha intravvisto la necessità della considerazione teleologica del reale. Sono forse cotesti i meriti del Kant, che i suoi seguaci odierni riconoscono, o sui quali insistono? Nossignori; perché in tal caso dovrebbero progredire oltre Kant. Ma, alla pari e anzi al disopra di questi meriti, tengono all'agnosticismo, alle ragioni del sentimento, ai postulati della ragion pratica, all'arte miscuglio di fantasia ed intelletto: a tutto ciò, insomma, che nel Kant, come in qualsiasi filosofo e in qualsiasi uomo, si trova di vecchio, di volgare e di falso.

Il rapporto di filosofia e scienze naturali è ancora controverso; e sono ancora pochi quelli i quali vedono con chiarezza che si tratta di due forme mentali autonome, che non debbono venir miste e confuse. Nel Bruno, si troverà formolato il rapporto esatto: « Questo modo di

considerare, che voi dite (scrive a proposito del concetto di materia) so che non potrà star bene, se non a un meccanico o medico che sta sulla prattica, come a colui che divide l'universo corpo in mercurio, sale e solfro; il che dire non tanto viene a mostrar un divino ingegno di medico, quanto potrebbe mostrare uno stoltissimo che volesse chiamarsi filosofo ». E si troveranno descritte le pessime conseguenze della confusione dei due metodi: « Veggio alcuni tanto poco accorti, che non distingueno le cause della natura assolutamente, secondo tutto l'àmbito de lor essere, che son considerate da' filosofi, da quelle prese in un modo limitato e appropriato; perché il primo modo è soverchio e vano a' medici, in quanto che son medici, il secondo è mozzo e diminuito a' filosofi, in quanto che son filosofi ». Il Bruno preferiva la medicina naturale di Paracelso alla « medicina filosofale » di Galeno, che fece « una mistura fastidiosa, e una tela tanto imbrogliata, che al fine rende un poco esquisito medico e molto confuso filosofo ». Ma andate a far intendere ai professori dei giorni nostri, che i medici e naturalisti debbono fare i medici e naturalisti, e lasciare in pace i filosofi! — Similmente, il Bruno ammonisce a non iscambiare le circostanze matematiche con le cause naturali, perché « altro è giocare con la geometria, altro è verificare con la natura ».

Degli avversarî, come dicevamo, il Bruno conosce tutte le varietà psicologiche. Ecco l'avversario letterato, che si stordisce con le parole e s'inebria del suo bello stile: « Io so (gli risponde il Bruno con un sorriso), che voi dite questo piú per esercitarvi ne l'arte oratoria, e dimostrar quanto siate copioso ed eloquente, che abbiate tal sentimento che dimostrate per le parole ». Ecco gli avversarî vanitosi e di mala fede: messi alle strette, essi, « senza guastarsi punto, con un ghigno, con un risetto, con certa

modesta malignità, quel che non voglion aver provato con raggioni, né lor medesimi possono donarsi ad intendere, con queste articciuole di cortesi dispreggi, la ignoranza, in ogni altro modo aperta, vogliono non solo cuoprire, ma rigettarla al dorso dell'antigonista; perché non vegnono a disputar per trovare o cercar la verità, ma per la vittoria o parer piú dotti e strenui difensori del contrario. E simili denno essere fuggiti da chi non ha buona corazza di pazienza ». Ecco ancora un tipo frequentissimo: l'avversario empirista. Sono coloro, che vogliono toccar con le mani i concetti filosofici, quasi siano bubboni o giunture ossee; e ignorano che « non è senso che vegga l'infinito, non è senso da cui si richieda questa conchiusione, perché l'infinito non può essere oggetto del senso; e però chi dimanda di conoscere questo per via di senso, è simile a colui che volesse veder con gli occhi la sustanza e l'essenza ». « Or che farò (domanda Gervasio) quando mi avverrà di conferir questo pensiero con qualche pertinace, il quale non voglia credere che sia cossí una sola materia sotto tutte le formazioni della natura, come è una sotto tutte le formazioni di ciascun'arte? Perché questa, che si vede con gli occhi, non si può negare; quella, che si vede con la raggione sola, si può negare ». E Bruno: « Mandatelo via, o non gli rispondete! ».

Altri tipi psicologici sono il pigro, com'è Burchio, che osserva flemmaticamente: « Questo ancor che sia vero, io non lo voglio credere, perchè questo infinito non è possibile che possa essere capito dal mio capo, né digerito dal mio stomaco »; o (per passare a un altro estremo, a un tipo grandemente elevato) il filosofo che vede il nuovo e non s'è liberato del vecchio, onde vede e non vede, ed è (dice il Bruno, con uno dei soliti suoi stupendi paragoni) come « quel nuotatore da tempestosi flutti or messo alto or basso; perché non vede il lume continuo, aperto e chiaro,

e non nuota come in piano tranquillo, ma interrottamente e con certi intervalli ».

E fra tutte queste specie di avversarî, e fra tante opposizioni, Bruno non perde mai fede nella forza incoercibile della verità. « Tutti (si fa dire da Albertino nel *De l'infinito*), tutti, se non sono perversi a fatto, cossí da buona conscienza riportaranno favorevole sentenza di te, come dal domestico magistero dell'animo ciascuno al fine viene instrutto; perché gli beni de la mente non altronde, che dall'istessa mente nostra riportiamo. E, perché negli animi di tutti è una certa natural santità, che, assisa nell'alto tribunal de l'intelletto, essercita il giudicio del bene e male, de la luce e tenebre, avverrà che dalle proprie cogitazioni di ciascuno sieno in tua causa suscitati fidelissimi e intieri testimoni e difensori. Talmente se non te si faranno amici, ma vorranno neghittosamente, in defensione de la turbida ignoranza e approvati sofisti, perseverar ostinati adversarî tuoi, sentiranno in se stessi il boia e manigoldo tuo vendicatore che, quanto piú s'occoltaranno entro il profondo pensiero, tanto piú le tormente ».

Lascio di trascrivere altri brani; e concludo che, nel momento presente della filosofia, i *Dialoghi* del Bruno, oltre tutto il resto, potranno diventare (per coloro che amano ancor tanto questi studî da pigliarsi volentieri arrabbiature in loro difesa!) qualcosa di simile a ciò che per secoli furono le dolci rime di Francesco Petrarca agl'innamorati, che vi trovavano le piú belle parole pei loro piú cari sentimenti.

1907

XII

L'INDOLE IMMORALE DELL'ERRORE
E LA CRITICA SCIENTIFICA E LETTERARIA.

Si è tentato in questi ultimi tempi in Italia di risuscitare la vieta questione della moralità dell'arte, e del dovere che avrebbe la critica di esaminare un'opera di fantasia anche nel riguardo della moralità: come se poi la cosa fosse possibile, e cioè avesse un qualsiasi significato. Ma mentre si è insistito senza costrutto in un problema, che la storia del pensiero ha già definitivamente risoluto, un altro aspetto della relazione tra critica e morale, che è davvero importante, non si suole, a me sembra, mettere in risalto, come merita.

È massima universalmente accolta che il critico debba giudicare di scienza o di arte, prescindendo interamente dalle persone degli autori. E questa massima è una verità sacrosanta, allorché ci stanno innanzi opere di scienza e d'arte, che, per l'appunto, abbiano valore scientifico ed artistico (la ragione di questo pleonasmo si vedrà più oltre). Che cosa importano le debolezze pratiche di un poeta, e l'antipatia che può suscitare questo o quell'atto della sua vita privata o pubblica, rispetto alle nitide immagini che il suo genio artistico ha saputo formare? Che cosa importano le piccinerie o le malvagità di uno

scienziato, rispetto al teorema da lui ritrovato, e che rifulgé di luce propria? Misero colui, che non sa accostarsi a quei prodotti spirituali se non portando seco reminiscenze di cose estranee; e introduce nei *Sepolcri* i disordini e i vizî di Ugo Foscolo, nel *Novum organum* le baratterie di Francesco Bacone, o nella *Fenomenologia dello spirito* l'ossequiosità, non sempre lodevole, di Giorgio Hegel verso lo Stato prussiano della restaurazione.

Sopra ciò, dunque, pieno accordo. Ma il caso non è piú il medesimo, quando poi ci troviamo innanzi ad errori scientifici e a bruttezze artistiche. Appunto perché errori e bruttezze, quei prodotti, che si prende a esaminare, non si possono piú considerare semplicemente come scienza ed arte. Essi sono, anzi, la negazione, piú o meno completa, dell'una e dell'altra. Ora l'errore scientifico ed artistico, guardato genericamente, in qual altro modo nasce se non dall'interferenza dell'attività pratica nello spirito teoretico? dalla volontà fiacca o passionata, che impaccia il libero operare dello spirito contemplatore? L'errore teoretico ha sempre, in fondo, un motivo pratico; e chi guardi bene, e sia in condizioni di guardar bene, finisce con lo scoprirvelo.

Perciò non a torto la Chiesa considera l'errore quale suggestione della volontà cattiva; e da ciò anche proviene quell'elemento di verità che è nelle teorie, rinnovate di recente, le quali fanno condizione prima della scienza lo schietto desiderio del vero: teorie filosoficamente inesatte in quanto praticizzano il puro procedere dello spirito teoretico, ma nelle quali, rettificate o bene intese, si trova affermata la giusta esigenza di una volontà, che aiuti e non incagli la ricerca del vero. Nella critica artistica ricorre talvolta la proposizione: che in arte solo il brutto è immorale: proposizione che, quando non è un semplice modo di dire polemico e scherzoso, accenna ai motivi

pratici biasimevoli, che dànno origine alle deformazioni artistiche, e a cagion dei quali biasimo artistico e biasimo morale coincidono.

I motivi pratici degli errori percorrono tutti i gradi; dalla piccola pigrizia, che seduce ad arrestarsi nel corso di una ricerca quando invece bisogna ancora camminare, al cinismo del mestierante, che s'infischia di ogni verità di scienza o d'arte pur di manipolare libri ed opere per trarne lucro; dalla lieve e quasi inconsapevole accomodazione del proprio pensiero alle opinioni dominanti, fino alle grosse tesi sostenute con patente mala fede; dalla fuggevole enfasi rettorica, ispirata dall'autocompiacenza e dalla vanità, fino alla professione del retore e ciarlatano, che ha per suo unico o principale intento l'applauso, comunque guadagnato. E (non occorrerebbe avvertirlo) l'importanza della colpa pratica non sta in proporzione con l'importanza dell'errore teoretico, che ne sorge. Un piccolo errore teoretico può indicare una moralità bassissima; e, viceversa, un grande errore aver per origine una colpa anche lievissima, di quelle che, nella pratica della vita, si considerano non solo perdonabili, ma addirittura neppur come colpe. Tuttavia, l'analisi approfondita ritrova, o potrebbe ritrovare, sempre, in fondo all'errore, quella colpa lievissima. Né vi sono, salvoché per frase, motivi nobili di errore. Non sono motivi nobili neppur gli scrupoli morali o i sentimenti religiosi. È stato notato che chi, sia pure per pietà religiosa, fa violenza al proprio pensiero, pecca contro lo Spirito Santo, cioè contro lo spirito di sincerità.

Se tutto ciò è esatto, se l'errore si collega intimamente con qualche nostra deficienza morale, piccola o grande che sia [1], è evidente che il canone che la critica letteraria

[1] Si potrebbe obbiettare: — E come mai, con tal presupposto, si afferma che l'errore è causa di progresso; che vi sono errori fecondi;

e scientifica debba astenersi rigorosamente dall'entrare in indagini e considerazioni morali, richiede, pel caso delle bruttezze e degli errori, una restrizione. Qui la critica, ricercando, com'è suo dovere, la qualità propria, e quindi la genesi dell'errore, si trova assai spesso condotta, necessariamente e non di suo arbitrio, in mezzo alle considerazioni pratiche. È fuor di luogo, qui, raccomandare che si prescinda dalle persone; perché siffatta massima è stata stabilita per quei prodotti i quali, per avere raggiunto il livello estetico o scientifico, sono, di fatto, impersonali; ma non può estendersi alle opere erronee o alle parti erronee delle opere, dove non è giá il critico che vi cacci dentro, per capriccio, la persona dell'autore, ma è l'autore stesso, che ve l'ha introdotta; e il critico se la trova poi dinanzi come problema, in forma di errori da analizzare.

Il fatto conferma pienamente l'esattezza della teoria. Nessuno, che critichi errori, riesce mai ad astenersi da considerazioni morali. Non foss'altro, questo lato del giudizio appare negli incisi, nella scelta degli aggettivi ed epiteti, nel tono della critica. Allorché noi c'imbattiamo in quegli errori, che appaiono e si dicono commessi in buona fede, — nei quali cioè la piccola pigrizia e colpa pratica, che li ha originati, è compensata e come soverchiata dalla bontà complessiva delle intenzioni, — si determina naturalmente il tono rispettoso, benevolo, simpatico; e sentiamo affetto o riverenza anche verso i nostri maggiori avversarî intellettuali. Allorché un errore ci si

che senza gli errori la scienza non va innanzi? — « Errori progressivi, errori necessarî pel progresso », ecc., anche coteste sono parole immaginose. L'elemento di progresso non è l'errore, ma quell'aspetto di vero, quella nuova verità, che nei casi accennati si congiunge con l'errore. L'« errore progressivo » è tanto poco errore, quanto poco la « magnanima menzogna » di Torquato Tasso è una menzogna.

svela come un partito preso, estraneo alla scienza, diventiamo severi e inesorabili, anche verso uomini coi quali per altro consentiamo nella massima parte delle idee. A che mai giova inculcare, in questi casi, che si badi alle cose e non alle persone? Le cose e le persone qui fanno tutt'uno. Non è possibile astrarre le une dalle altre: non è possibile intendere prodotti fortemente improntati dalla personalità dei loro autori, come se questa impronta non vi fosse, e non contribuisse a configurarne per l'appunto la fisionomia. E che cosa si può ottenere con l'esortare ad astenersi, in quei giudizî, da ogni considerazione pratica e di persone? Tutt'al piú, che dal discorso semplice e chiaro si passi a quello ravvolto e diplomatico; e dal dire ingenuo all'ironia, alla corbellatura e alla furberia. Non mi pare, in ogni caso, che questo sarebbe un guadagno per la scienza, e per la moralità stessa.

Il fatto di critici costantemente benigni, che sanno di ogni lavoro mettere in rilievo solo ciò che v'ha di buono, non vale a contradire la nostra tesi, né prova che quello sia il tipo vero ed unico della critica. Giacché quei critici non adempiono se non a una parte sola del cómpito che spetta alla critica; ed è evidente che lasciano ad altri di assolvere il resto. Il loro temperamento e le loro attitudini intellettuali li fanno volgere a quel genere, piuttosto che ad un altro, di considerazioni; e qui non c'è nulla da obiettare. Ma non perché ci sono le suore di carità e i filantropi, la società può far di meno degli educatori e dei giudici (per non dire, all'occorrenza, dei carabinieri e delle guardie di pubblica sicurezza). A coloro poi, che escono in campo col « non giudicate » del sermone della montagna, o con gli aforismi tolstoiani, non c'è da rispondere altro se non che i neurastenici possono ben fingersi una realtà diversa da quella che è; ma di ciò pagano le

pene, perché, vivendo poi nella realtà quale essa è, sono costretti a contradirsi a ogni passo.

Certamente, la parte morale dell'ufficio del critico è assai delicata: è un carico di coscienza. Ma tutta la vita non è forse un carico di coscienza? E nella propria coscienza ciascuno deve cercare, volta per volta, il limite tra la benevolenza e la colpevole indulgenza, tra la severità e la crudeltà. — Né si pensi che, con la teoria da noi professata, si voglia dare campo libero alle aggressioni personali, ai «libelli», e a simili delizie. Si tratta invece d'impedirle, determinando e circoscrivendo accuratamente l'indagine morale, che sola al critico spetta. Le aggressioni personali e i libelli sono contrassegnati da una nota evidente: dal loro uscir dall'argomento, e cioè dall'avere il loro nesso, non già nelle opere e nei problemi che si dovrebbero esaminare, ma soltanto nell'animo, più o meno mal disposto, del critico. Il libellista, per esempio, dalla censura di un'opera, o del generale modo di lavorare di uno scrittore, salta, senza nessuna ragione oggettiva, senza nessuna logica, a ricordare un torto politico o privato del suo censurato, e via dicendo; e scopre così il vero esser suo.

Le considerazioni, che abbiamo svolte, non sono state mosse soltanto dal desiderio di toglier l'equivoco e ristabilire l'esatta verità in una massima comunemente ripetuta, ma anche dalla persuasione che ora, in Italia, — e non diciamo che ora sia più necessario che non fosse pel passato, o in Italia più che altrove, — ma, ad ogni modo, che ora importa in Italia far sentire più forte la responsabilità che spetta a chi lavora nel campo degli studî. Importa che cresca il numero di coloro, i quali concepiscono la ricerca del vero, non come un mestiere tra i mestieri e un'azione di valore subordinato e relativo, ma

come il pregio stesso della vita; e che siano severamente considerati quegli altri, che, in misura maggiore o minore, sommettono la scienza ai loro capricci, ai loro comodi, ai loro interessi, o (ch'è il caso forse piú frequente) dànno prove continue d'intollerabile leggerezza.

Se gli animi s'innalzeranno, state sicuri che anche la Verità ci scoprirà piú di frequente il suo volto.

1907

XIII

La libertà di coscienza e di scienza.

Il Luzzatti[1] si rappresenta la cosa a questo modo. C'è, nel cielo delle verità, una verità fulgentissima: il principio della libertà di scienza e di coscienza. Questo principio è rimasto per lunghi secoli nascosto, o si è ottenebrato negli animi umani: donde, le persecuzioni religiose. Nascosto e ottenebrato perfino in grandi spiriti, a cominciare da Platone; il quale, come si sa, voleva che si mettessero in carcere gli eterodossi e che s'infliggesse loro, ogni giorno, una predica filosofica per convertirli. « Piú cauto avrebbe potuto e dovuto essere il discepolo di un martire della libertà di coscienza, il discepolo di Socrate! » (p. 78). Quei medesimi, che erano stati perseguitati, si fecero, a loro volta, persecutori: « Lutero, il duce del luteranesimo trionfante, ha talora obliato i sublimi consigli del dottore perseguitato » (p. 218). Egli fu implacabile contro il maomettismo, il giudaismo, le sétte nuove, e, accusandole di turbare la pace pubblica, istigò i principi a punirle e reprimerle (p. 219). Giovanni Hus, se avesse vinto, difficilmente avrebbe perdonato: « con rammarico sommo, s'intravvedono lampeggiamenti di collere sacre

[1] *La libertà di coscienza e di scienza* (Milano, Treves, 1909).

nelle sue confidenze ai fedeli di Praga e ai principi boemi » (p. 218). « Calvino, spirito tetro, fu addirittura il san Domenico della riforma » (p. 219). E anche quando la verità, cosí semplice ed evidente, della libertà di scienza e coscienza, venne rivelata e insegnata risolutamente, non ottenne il consenso popolare: « Percorrendo l'Europa, vi sono ben pochi Stati, ove le coscienze religiose riposino e la legge s'inspiri al genio della libertà » (p. 299); il Belgio stesso non sembra soddisfi del tutto, per questa parte (p. 230). Eppure, le persecuzioni religiose furono tutte tristamente espiate, o gravano, come colpe da espiare, sui popoli che se ne resero rei. Della notte di San Bartolomeo, « delitto inespiabile », la Francia « sopporta ancora le conseguenze » (p. 313). Gli spagnuoli, i quali « cacciarono in esilio i mori e gli ebrei, che avevano dato l'esempio delle irrigazioni e delle culture metodiche », « con una vile abdicazione morale si commisero alla balía dei re e dei sacerdoti » (p. 328); ed espiarono, finalmente, « con la perdita delle colonie, le colpe di Filippo II e del duca d'Alba, il delitto dell'intolleranza e dell'inquisizione » (p. 281). — Ma, a consolare di tanta cecità e perversione, soccorre il ricordo degli spiriti nobilissimi, i quali, in tempi ostili, proclamarono quel principio di libertà: « accanto ai foschi persecutori, splendono gli assertori, i martiri, i vindici della libertà di coscienza » (p. 272); tali, fra gli altri, il filosofo Themistio nel quarto secolo, san Bernardo nel medioevo, Spinoza nel seicento, Stuart Mill nel secolo ultimo; — soccorre il ricordo dei grandi rivolgimenti, ispirati alla tolleranza, come l'editto costantiniano del 313, o l'applicazione della libertà religiosa, fatta nel 1641 a Rhode Island per opera di Roger Williams. Sopratutto, l'animo si rinfranca nello spettacolo dell'Asia, la quale, superiore per questa parte (e cosí nei tempi antichi come nei moderni) all'Europa, concepí ed applicò la libertà reli-

giosa, specie col buddismo e coi celebri editti del re Asoko. È un tenue filo, cotesto, di uomini e di avvenimenti; ma tale da tenersi sempre presente nell'animo grato, commosso e sperante in un avvenire, in cui la pace si faccia nei cuori e gli uomini si educhino ad adorare il proprio Dio, rispettando insieme il Dio del loro vicino (pp. 230-1).

Ora, ci consenta l'egregio uomo di dirgli che il problema non è da lui posto esattamente. Quelle che si chiamano persecuzioni religiose (cosa che egli non ignora di certo, e della quale, anzi, in qualche punto del libro si mostra consapevole: cfr. pp. 221, 316 *n*) sono un intreccio di due ordini assai diversi di fatti. Lotte politiche e sociali, in primo luogo, tra razze, popoli, stati o classi, in cui le opposte formole religiose avevano talvolta non altro ufficio che quello della bandiera tricolore per l'Italia o della nera e gialla per l'Austria. In secondo luogo, lotte di affermazioni teoriche, nelle quali si ricorreva, per trionfare, a pressioni esercitate sulla volontà, per effetto del convincimento che colui, il quale si rifiutava di riconoscere il vero, era mantenuto nell'ostinazione da passioni, interessi o spirito diabolico. Onde, al modo stesso che si fa troppo onore all'Editto costantiniano col considerarlo quale riconoscimento di una verità filosofica, si fa troppo torto ai poveri spagnuoli, col trattarli da malfattori o dissennati: agli spagnuoli, i quali non si trovavano in liete condizioni nazionali, avendo nel loro seno, elemento inassimilabile, i moreschi, pronti a cospirare perfino con Errico IV contro il paese in cui vivevano da coperti nemici. Nonostante le esagerazioni, alle quali talvolta per questo rispetto si è lasciata andare, la storiografia moderna è stata bene avvisata nel mostrare ciò che, in molti moti religiosi, era, in effetto, moto politico ed economico.

È evidente che l'invocato principio della tolleranza non si può estendere al caso delle lotte politiche con ban-

diera religiosa. Lamenteremo noi le stragi di san Bartolomeo o i roghi dell'Inquisizione o le cacciate degli ebrei e dei moreschi o il supplizio del Servet? Lamentiamoli pure; ma serbando chiara coscienza che, a questo modo, si fa poesia e non già storia. Quei fatti sono avvenuti e nessuno può cangiarli; come nessuno può dire che cosa sarebbe avvenuto se non fossero avvenuti. Le espiazioni, che la Francia e la Spagna avrebbero fatte o dovrebbero fare pei pretesi *delicta maiorum*, è frase di vendicativo giudaismo, da lasciarla ai predicatori, priva di qualsiasi significato. La direi perfino immorale, perché da quelle lotte del passato è nato questo nostro mondo presente, che pretenderebbe, ora, levarsi di fronte al suo progenitore per insultarlo o, per lo meno, fargli il sermone. « Quelle facce le ho viste io! », potrebbe rispondere il mondo antico al mondo moderno, col buon senso di Don Abbondio che cosí rispondeva al cardinal Federigo.

Ma anche al secondo caso, cioè delle lotte teoriche che ricorrono a espedienti pratici, il principio è inapplicabile, perché, per applicarlo, converrebbe confutare, anzitutto, la dottrina del carattere volitivo dell'affermazione teoretica. Non ripeterò quello che altrove ho svolto in sostegno di tale dottrina, e per dimostrare che noi tutti, a ogni istante, operiamo pressioni sulle altrui volontà, per indurle a far sí che il pensiero pensi nel modo che a noi sembra il buono. Tutti, non escluso lo stesso Luzzatti, non foss'altro coi tanti punti esclamativi e interrogativi, che mette nel suo stile, e che sono come tante tirate d'orecchie, colpetti sotto il mento e scosse al petto dei suoi ascoltatori e lettori. E se il Luzzatti (com'è probabile) si sdegnerà contro me per queste osservazioni che vado scrivendo intorno al suo libro; che cosa sarà il suo sdegno se non una pressione che la sua volontà, credendosi in possesso del vero, cercherà di esercitare sulla mia, aborrente dal

vero per lo spirito d'ipercritica e di contradizione onde è afflitta (spirito diabolico)? Poniamo che sia vero quel che ho letto in qualche giornale, della voga che il buddismo va prendendo in Inghilterra tra la gente ricca e oziosa; o quello che un mio amico, poeta e buddista, ha scritto testé, in un gran giornale italiano, per raccomandare quella religione, e cioè, che essa risponde assai bene all'« anima meretricia moderna ». Non dovrò io, nel combattere, avendo l'occhio a simili avversarî, il buddismo, e nel mostrarne l'unilateralità e perciò la fallacia, colpire anche le radici morali del favore che esso incontra? Mi pare necessario. Di certo, non esorterò, come Lutero, i governanti a punire la nuova setta; e non vorrò, come Calvino, bruciarne gli adepti: perché, ai tempi che corrono, queste sarebbero azioni sciocche quanto malvage. Ma provocherò intorno ai nuovi devoti l'ilarità, e (tanto per dire una frase peregrina) quale arma è più terribile del ridicolo? Armi non sono soltanto quelle di ferro o di acciaio. — Insomma, le lotte teoretiche non consistono, e non possono consistere, in quei dialoghi calmi e indifferenti, che la gente superficiale immagina; ma sono, anch'esse, lotte vitali, e vanno esaminate, come ogni altro fatto, nella storia. Aveva ragione Diocleziano o i cristiani? Innocenzo III o gli Albigesi? Gustavo Adolfo o Wallenstein? i cattolici o i protestanti? Bruno o i suoi carnefici? Né gli uni né gli altri, e gli uni e gli altri insieme; se è vero che la storia posteriore del pensiero li nega e li include tutti. E ciascuno lottava come poteva e doveva. Clericalismo e anticlericalismo (secondo il Luzzatti, p. 3) « sono il prodotto psicologico della stessa deformità morale: l'intolleranza ». Ahimè, a questa stregua, tutta la storia sarebbe un prodotto di « deformità morale », perché tutta la storia è intollerante!

Che cosa è, dunque, veramente, cotesto principio della

libertà religiosa, che suscita tanti entusiasmi nel Luzzatti? Proprio l'opposto di una verità universale e assoluta: è un principio pratico, che può avere avuto significato in questo o quel punto della storia, e può averne uno grandissimo ai tempi nostri, quando sia riferito a speciali provvedimenti legislativi e ad atti singoli. Celebrarlo in universale, non giova: conviene tradurlo in fatti particolari. Per esempio, si pone in Ginevra un monumento al Servet? Benissimo: il Luzzatti, che consacra a questo avvenimento uno degli scritti più calorosi del suo volume, è certamente tra i sottoscrittori pel monumento, e io mi trovo in sua compagnia, perché, a suo tempo, *hab' selber subskribieret*. Si vuole chiamare, quel monumento e quella sottoscrizione, omaggio alla libertà religiosa? Per me, è semplicemente omaggio a un eroe storico quale Michele Servet, e, insieme, espressione del sentimento dei tempi nostri, che ripugna a procedimenti, divenuti stolti e brutali: ma, se piace dirlo omaggio al principio della libertà religiosa, non starò a litigare sulle parole. Basta che la cosa sia approvabile.

Senonché, essendo la tolleranza, di cui parla il Luzzatti, formola pratica e contingente e non già principio universale, essa non può valere da criterio per ispiegare e giudicare la storia, la quale ha uopo di criterî che le siano intrinseci. Averne usato come di criterio di valutazione è l'errore del Luzzatti: e ciò ha impedito che i suoi studî riuscissero davvero (come il titolo annunziava) «storici» [1]. Guardando con l'occhio dello storico, perfino le stragi e le torture, che ora ci fanno fremere, si atte-

[1] Pel L., quel principio è perfino criterio per giudicare di poesia: tanto che rimprovera al Carducci l'accenno sprezzante al «Galileo dalle rosse chiome». Senza quel tratto (egli dice), l'ode al *Clitumno* «sarebbe perfetta» (p. 313).

nuano, intonandosi con le disposizioni e i costumi dei tempi; chi ha osservato, per esempio, le stampe del cinque e seicento, che ritraggono i castighi soliti allora negli eserciti, non si maraviglierà di quelli usati contro gli eretici. E, sopratutto, ci si svela nella obiettiva considerazione storica, l'animo vero degli individui e dei partiti in lotta; e i risultati reali, che da quelli provennero alla civiltà umana.

Eppure, se il Luzzatti ha concepito il suo libro come l'ha concepito; se, da un ventennio o trentennio in qua, ha sempre vagheggiato « un libro magistrale, nel quale si tratteggino le origini e le esplicazioni della libertà di coscienza », e si offra « un'antologia che raccolga e mostri le opinioni di coloro che primi intuirono e propugnarono la suprema inviolabilità dell'animo umano » (p. 209); se egli, pur senza dire « nessuna parola di vendetta contro la progenie dei persecutori », si sforza di promuovere un « culto sempre più sincero e ardente, consacrato agli iniziatori della libertà religiosa » (p. 3); — di tutto cotesto dev'esserci una buona ragione. Egli stesso è discendente di una razza perseguitata; e risente, perciò, quelle lotte del passato come qualcosa di ancor vivo e doloroso. Mi sovviene un caso analogo: la traduzione, che Salomone Reinach fece della *Storia dell'Inquisizione* di Errico Carlo Lea, al tempo della questione Dreyfus, « *à cette époque tragique pour les consciences* », mettendola innanzi al pubblico francese come « *la seule flêtrissure qui convienne aux crimes du fanatisme* ». È uno stato d'animo, che intendo e rispetto; ma non so se sia rispondente alle condizioni dei tempi nostri; e, a ogni modo, esso ha sedotto il Luzzatti a un errore di visione storica (nuova prova, se occorresse darne, dell'origine passionale e pratica dell'errore). Il Lea, che è uno storico sul serio, s'impensierí del turbamento sentimentale in cui si trovava il suo traduttore Reinach, e gli raccomandò: « *Traduisez comme vous l'entendrez, mais,*

je vous en prie, ne vous départissez pas du ton impartial que je me suis imposé »[1].

Negli scritti messi in fondo al volume, il Luzzatti si vanta di aver tenuto fede fin dal 1876 (p. 319) « all'idealismo scientifico ». E sta di fatto che egli ha contrastato sempre il materialismo e il determinismo, e ha affermato, sempre, la libertà, i valori morali, la religiosità. Tutto ciò è, nella sua mente, rimasto assai vago; e riesce impossibile stabilire con quali argomenti fondi la libertà, quale religione egli professi, o quale sia il suo sistema filosofico. Piuttosto che elaborare filosoficamente le sue idee, egli le ha asserite, aspettando fiducioso il pensiero che un giorno dovrà giustificarle: « È lecito augurare che, quando sieno maturi i tempi che noi non vedremo, sorga un maestro mirabile delle scienze naturali e filosofiche, capace di raccogliere in una sintesi luminosa il mondo spirituale e naturale » (p. 373). Ma non sarebbe giusto negargli il merito di aver dato prova di sano istinto e di buone tendenze in tempi di grossolano naturalismo, imperversante nel campo economico e politico, non meno che in quello letterario e filosofico[2].

1909

---

[1] H. Ch. Lea, *Hist. de l'inquisition au moyen-âge*, Paris, 1900, p. XXXII *n*.

[2] Questo scritto ebbe un lungo strascico di polemiche, nelle quali, come era da prevedere, fui dipinto e accusato come « intollerante ». Ma, in verità, a me pareva d'essere il più tollerante di tutti gli apostoli della tolleranza; perché, qual altro è il senso del mio discorso se non di richiedere che, in istoria, si pratichi la tolleranza anche verso gl'intolleranti? *(Nota aggiunta)*.

XIV

I letterati italiani e l'odio per la filosofia.

A qual tempo risalgono l'avversione e l'irrisione per la filosofia, delle quali si osservano ora presso i letterati italiani gli ultimi guizzi? Benché costoro volentieri si richiamino, percorrendo a ritroso secoli e secoli, alla « bella e sana tradizione italiana » o, addirittura perdendosi nella oscura preistoria, al « carattere originario della razza italica », di quella avversione e della congiunta irrisione non è traccia nelle grandi epoche e presso i grandi poeti d'Italia: non in Dante né nel Petrarca, che variamente furono dotti in filosofia, e neppure nel Boccaccio, poco filosofo ma non iscarso ammiratore dell'alto sapere; non in Torquato Tasso, che filosofava, né in Ludovico Ariosto, il quale non filosofava; non nel seicento, quando i letterati facevano pompa del loro sillogizzare, né nel settecento, quando la parola « filosofia » era sulle bocche di tutti; né, infine, nella prima metà dell'ottocento, quando la risorta filosofia e la risorta letteratura si dettero la mano. Che l'Italia, nella storia della filosofia, non abbia avuto, o solo per breve tempo, l'egemonia, è vero; ma non è vero che abbia mai dispregiato e schernito la filosofia, e che questo sia carattere essenziale della sua cultura. O è, sí, un carattere, ma di un periodo della sua cultura tutt'altro che venerabile per antichità.

Per intendere quando e come si formasse quel basso e triviale sentimento tra i letterati italiani, bisogna volgere l'occhio a due particolari classi della vecchia *societas* o *respublica literaria*: ai letterati e agli eruditi in senso piccolo. Date a un uomo di animo e mente mediocri un certo amore estrinseco per la poesia (simile a quello che pacifici borghesi sogliono nutrire pei pennacchi, le sciabole e le parate militari), una certa attitudine all'imitare, una certa vaghezza di lodi, e in aggiunta l'ozio che occorre per coltivare queste disposizioni; e avrete il letterato, che rima sonetti, traduce Orazio, compone discorsi e dicerie. Dategli, in cambio dell'amore per la poesia e della facoltà imitativa, un certo estrinseco amore per la storia e una certa facoltà di ricerca e di critica; e avrete l'erudito che fruga l'archivio del suo episcopio o del suo municipio, che va a caccia di vecchie carte nelle vecchie famiglie e di tombe e ruderi per le campagne, che elabora alberi genealogici e indaga le vicende della costruzione di questo o quel monumento e litiga coi suoi colleghi sopra una data, un nome, un aneddoto. Questi tipi sono di tutti i luoghi e di tutti i tempi; e solamente è da notare che in Italia più che altrove ebbero numerosi rappresentanti, specialmente nei secoli di decadenza, perché l'ozio allora fu grande assai, e la terra d'Italia era imbevuta di letteratura e ricca di memorie storiche; donde gli italiani sonettisti, antiquarî, accademici. Uomini inutili quando poetavano e proseggiavano, perché, si sa, in arte la mediocrità è inutile; utili, quando accumulavano e serbavano documenti e chiarivano particolari di fatti: inoffensivi sempre, e rispettosi di ciò che superava la loro capacità. Anzi, il letterato era assai soddisfatto se gli riusciva d'incastrare qualche detto di filosofo nelle sue composizioni o di scrivere un « encomio della sapienza »; e l'erudito rivendicava le glorie filosofiche del suo paese, tesseva le biografie dei

sapienti e ne raccoglieva perfino gli scritti, sebbene non li leggesse o li leggesse senza intenderli e per trarne aneddoti. Collezionista di frasi l'uno, di notizie l'altro, come tutti i collezionisti riponevano in quel loro ozio operoso e in quella operosità oziosa ogni loro compiacenza; e non badavano ad altro.

Ma, col formarsi del nuovo stato italiano, questa innocenza spirituale dei piccoli letterati e dei piccoli eruditi fu turbata. Perché la nuova Italia promosse università e giornalismo: due istituzioni delle quali la prima, per quanto riguarda gli studî di letteratura e di storia, quasi non esisteva, e l'altra esisteva in modo gramo. E la richiesta di professori, per un verso, e di giornalisti per l'altro, operò anche su quelle modeste classi letterarie, e aprendo loro innanzi speranze di guadagni e di fama, attirò all'università gran numero di coloro che in altre condizioni sarebbero vissuti da pacifici erudituocoli e letteratucoli, e al giornalismo molti di questi ultimi, piú o meno ammodernati nelle loro velleità artistiche. I collezionisti di frasi si trovarono spinti nel mare della vita; i collezionisti di fattarelli, introdotti nella sfera superiore della scienza. E, poiché la chiave di tutti i contrasti della vita è nel sapere, e il nodo di tutti i problemi del sapere è nel pensiero speculativo, letteratucoli ed eruditucoli si vedevano, ahimé, sorgere dinanzi, dal seno delle cose stesse, l'esigenza d'intendere, di approfondire, di studiare lo svolgimento della filosofia, di partecipare e collaborare al suo progresso. Non bastava piú rispettarla, renderle omaggio, salutarla da lungi: occorreva entrare in relazioni con lei, e quelle relazioni richiedevano un radicale mutamento di abitudini, una somma di fatiche per la quale essi non erano preparati e forse non erano nati. Come fare? In qual modo adempiere ai nuovi obblighi, che la nuova situazione imponeva? Come dire la propria parola, che fosse guida alla

vita spirituale del proprio paese, privi com'erano di ogni sicuro orientamento? Come accettare o rifiutare le molteplici proposte di metodi e di principî che si disputavano il campo della scienza, quando essi non sapevano neppure che cosa significassero le parole « metodo » e « principio »? Bisognava, dunque, davvero, abbandonare le sonanti frasi e le scintillanti barzellette per la grigia meditazione? le semplici ricerche di archivio e di biblioteca, che tengono in una pacata e piacevole tensione lo spirito, per il tormento dell'alta scienza, che ogni problema collega con tutti gli altri e in ognuno vede riflesso quello della realtà cosmica e del destino umano? E, volendo mettersi per questa via, chi avrebbe dato loro la forza e il coraggio? E, non volendo, non c'era rischio di fare cattiva e ridicola figura?

A togliere i letteratucoli e gli eruditucoli in giornea di professori e di pubblicisti da questi impacci ed angosce giunse insperato il verbo positivistico, che, a dir vero, era anch'esso dottrina filosofica e richiedeva perciò pratica coi problemi filosofici, ma del quale si poteva prendere una parte soltanto, e trarne questa conseguenza: che i filosofi tutti, da Socrate o da Talete fino al Kant o all'Hegel, avevano vaneggiato al pari degli alchimisti e degli astrologi, e che la vera e positiva filosofia si costruisce coi fatti, e che i fatti ognuno è buono a raccoglierli purché si guardi bene dall'alterarli col pensiero. Il pensiero concepito come alterazione del fatto, la filosofia come tutt'uno col fattarello e con la chiacchiera della vita quotidiana, i libri dei vecchi filosofi come una letteratura da gettare al fuoco: — queste proposizioni potevano suonare temerarie, ma erano lusinghevoli, promettitrici di comodi, benefiche consolatrici di miserie, e dovevano essere ricevute con gioia. L'ignorante poteva, mercé di esse, atteggiarsi a sapiente, perché la sua ignoranza non appariva più povera e nuda ignoranza, ma ignoranza *secundum quid*: secondo la mo-

derna dottrina positivistica; secondo l'ultimo portato del pensiero; secondo Spencer, che dichiarava di non aver mai letto e di non voler leggere gli autori della filosofia; secondo Ardigò, che insegnava storia della filosofia, negandola. Cosí accadde che i letterati e gli eruditi italiani, i professori e i giornalisti, si convertirono tutti, rumorosamente, al positivismo; e tutti presero a parlare dall'alto e con compassione della « metafisica », delle « speculazioni », dell'« idealismo », dell'« apriori », come di forme sorpassate dello spirito umano. Non dico già che essi svolgessero dentro di sé con chiara consapevolezza l'economico ragionamento, che io ho esposto: pochi o molti credettero realmente di avere trovato un modo legittimo di porre pace nella loro coscienza e di adempiere ai doveri assunti verso la scienza e verso la vita. Ma altra è la logica superficiale dell'individuo, altra quella profonda delle cose; altra la credenza e altra la realtà. E la realtà è che dal congiungimento tra l'impotenza spirituale dei letterati ed eruditi di vecchio stampo e la barbarie positivistica, si formò in Italia per la prima volta — e cioè appena quaranta o cinquant'anni fa — l'avversione e l'irrisione per la filosofia. Ecco il nobile blasone di questo nobile sentimento:

ecco l'arma spiattellata
colla bestia di famiglia!

L'imitazione e la moda fecero il resto e travolsero anche coloro che, per maggiore serietà di spirito e forza di mente, avrebbero potuto ben altrimenti risolvere le difficoltà dei nuovi problemi della vita e della scienza italiana. E poiché la filosofia, come la poesia, ha perpetui nemici e irrisori i piccoli uomini pratici (che talvolta perdonano alla seconda perché li diverte, ossia in quanto ne falsificano la genuina virtú, ma non mai alla prima, che li annoia ed affligge), i letterati ed eruditi italiani tolsero dai cosí detti uomini

pratici le parole di scherno contro la filosofia, onde scoppiettarono sulle loro labbra eleganti facezie, degne di commessi viaggiatori.

Anche ora che l'ambiente è assai mutato e quel sentimento volge in decadenza, è dato notare nei superstiti oppositori e irrisori della filosofia questa duplice origine. Un gruppo è di quelli che altra volta ho fatto vedere armati di chitarra; l'altro si presenta armato di schede. E invano si cerca di rabbonirli col dire agli uni che guarderemo volentieri le loro schede e che anche noi usiamo fare schede quando giovano, benché ci riesca impossibile schedare la sintesi a priori o formarla ammucchiando schede; e col promettere agli altri che porgeremo volentieri l'orecchio ai dolci suoni delle loro chitarre. Queste lodi, queste promesse, pur cosí leali e piene di buone intenzioni, li stizziscono peggio, perché in esse, non a torto, vedono implicita una sentenza d'incapacità o d'impreparazione, onde si vieta loro di parlare di altre cose nelle quali pur vogliono mettere bocca, un'esortazione a riconoscere per questa parte la propria insufficienza, un eccitamento a studiare, a meditare, a stillarsi il cervello. « Perché dobbiamo capire, quando il capire è faticoso? », si dicono tra sé; e a voce alta dicono invece che bisogna tornare alle buone tradizioni italiane e disfarsi delle nuove pretese messe innanzi dai cacciatori di nuvole e dagli spiriti antiartistici; e ritentano le vecchie beffe, che ormai cadono inerti senza svegliare intorno eco di riso. I due gruppi, qualche volta, si riuniscono a fronteggiare il comune pericolo, onde l'erudito si vanta fine intenditore delle squisitezze dell'arte, e il letterato, esatto conoscitore di notiziole storiche; tal'altra, litigano tra di loro, perché in realtà sono, intrinsecamente, diversi e opposti. Ma non bisogna troppo impensierirsi né del loro combattere separato né della loro alleanza. Satana non torna indietro; e i letteratucoli e gli eru-

dituncoli hanno finito di tenere il campo della vita mentale italiana. Siamo entrati in una fase spirituale superiore.

Qui mi sembra udire rimormorare una domanda che mi è stata rivolta di frequente: — Ma non temete voi che la filosofia, l'idealismo, la critica, l'estetica, siano per dar luogo a una nuova forma di ciarlataneria, e che in molti nuovi libri e discorsi si osserverà bensí una nuova moda, ma continuerà la vacuità di prima, resa piú odiosa perché meno modesta? — Altro che temere! Ne sono certo. E non solo sono certo che ciò avverrà nel futuro, ma forse parecchi casi mostrano che la cosa è già effettivamente, qua e là, accaduta e accade. Senonché, riconosciuto questo (che è forse piú di quanto desideravano gli obiettanti), domando quale conseguenza se ne voglia trarre. La sillogistica insegna che da un'unica premessa non segue conclusione, e qui manca l'altra premessa; o, piuttosto, ce ne è una, sottintesa, che è un'ingenuità. Ingenuità consistente nel credere possibile un qualsiasi avviamento morale e mentale, che sopprima, una volta per sempre, il male e la stoltezza: ingenuità di scandalizzarsi nello scorgere che, in ogni nuova forma sociale, in ogni nuova *respublica civium* o *literatorum*, persistono pur sempre le umane debolezze e le umane storture. Cosí molti immaginarono che l'Italia una e indipendente avrebbe fatto sparire la servilità, l'imbroglio, la corruttela; e, poiché queste cose effettivamente non sparirono perché sparire non potevano, si dettero a lamentare l'amara delusione patita e a rimpiangere il passato. Ma l'Italia una e indipendente è una forma superiore della nostra vita nazionale, e la risorta filosofia è una forma superiore della nostra vita spirituale: e questo è tutto ciò che si poteva chiedere, e che si è ottenuto e si sta ottenendo. La lotta per l'onestà e per la verità non è stata e non sarà composta in nessun tempo,

perché è stata e sarà di tutti i tempi; e i disonesti, i ciarlatani, i leggieri, stimolo a quella lotta, sono di tutti i tempi, e, come classe, immortali. Meglio, in ogni caso, avere a fronte forme superiori, anziché forme inferiori, di disonestà; meglio forme superiori, anziché forme inferiori di errori; meglio la moda della filosofia che quella del pettegolezzo erudito o della chiacchiera letteraria. Perché ciò vorrà dire che, se noi individui non siamo, pur troppo, diventati migliori, il mondo, esso, è diventato migliore.

1911

XV

I laureati al bivio.

Scuola o giornalismo? Ecco il bivio innanzi al quale sembra si trovino, ai giorni nostri, i giovani italiani, che escono dalle università laureati in lettere e filosofia. E molti, troppi di essi, vediamo prescegliere la seconda via e correre a ingrossare le file del giornalismo, facendo seguire, senza pausa, all'erudita tesi di laurea su fra Iacopone o sulla costituzione del comune rurale, gli articoli luccicanti sul Giappone e sul Marocco, e sulla psicologia della signora Cifariello e di madama Steinheil.

Naturalmente, non parlo di coloro che si risolvono per l'una o per l'altra via, tratti da naturale e irresistibile vocazione. Chi ha anima di educatore e maestro, fa benissimo a darsi all'insegnamento; chi ha passione e intelligenza della vita politica o degli affari, fa benissimo a darsi al giornalismo, ad aggregarsi a un partito, a promuovere con la parola e con la penna gl'indirizzi che stima salutari, ad appoggiare o combattere uomini e istituzioni.

E non parlo neppure di coloro che non hanno vocazione nessuna o, meglio, hanno la vocazione di procacciarsi da vivere col primo mestiere che venga loro alle mani, e aspirano, tutt'al più, all'ufficio sociale (è un ufficio anche cotesto!) di far numero nella popolazione, e di accrescere la popolazione col prender moglie e prolificare.

Sarà una disgrazia per la scuola, come pel giornalismo, che i mestieranti vi si caccino dentro; ma è disgrazia da cui nessuna professione va esente, e che è irrimediabile. Il rimedio anzi, se si potesse metterlo in atto, sarebbe peggiore del male, perché aiuterebbe la formazione di una classe di spostati e « disperati », minaccianti la società nel suo complesso. Lasciare che la danneggino qua e là, nel « dettaglio », è *pretium emptae pacis.*

Ma parlo di quei giovani, che non appartengono né al primo né al secondo gruppo. Non al primo, perché non hanno vocazione vera e propria per la scuola e per il giornalismo. Non al secondo, perché non sono privi d'interessi ideali, e mostrano buona disposizione pel culto della scienza e dell'arte. Se essi potessero sottrarsi al dilemma, vi si sottrarrebbero assai volentieri. Ma debbono provvedere in qualche modo all'assetto economico della loro vita per ottenere quella calma, quell'*otium*, che arte e scienza richiedono; e la produzione letteraria si matura con lentezza, e anche quando è matura e la buona fortuna l'accompagna, ben di rado basta a fornire i mezzi di soddisfazione pei bisogni della vita piú modesta. Corti e mecenati, benefizî e prebende, che facevano vivere i Petrarchi, gli Ariosti e i Tassi, non sono piú cose dei tempi nostri. Ed ecco, dunque, i nostri bravi giovinotti al bivio: scuola o giornalismo? La scuola li attrae con la sicurezza degli impieghi di Stato, ma li respinge a cagione dei magri guadagni, delle residenze in paeselli di provincia, degli orarî gravosi e inflessibili, dell'oscurità a cui li condanna per lunghi anni. Il giornalismo li respinge bensí anch'esso per la natura instabile e sempre pericolante del lavoro che è in grado di fornire; ma assai piú fortemente li attira coi pronti e talora larghi guadagni, con la dimora nelle grandi città, con la relativa libertà nell'uso della propria giornata, con la notorietà che procura facil-

mente, sin dalle prime prove. Per queste ragioni, i laureati in lettere e filosofia si vedono ora passare, in cosí gran numero, dalle aule universitarie alle redazioni dei giornali.

Ne conosco ormai tanti che hanno eseguito questo passaggio, e ho raccolte tante confessioni e dati tanti consigli privati (quasi sempre senza frutto; altrimenti sarebbero « consigli? »), che posso permettermi di generalizzare il caso, descrivendolo come ho fatto; e generalizzare il consiglio, non foss'altro per ribadire, in forma esortatoria, l'analisi del caso. Quando non si può correggere un male, si deve sforzarsi di acquistarne almeno esatta cognizione.

Anzitutto il dilemma travaglioso potrebbe essere formolato con qualche maggiore larghezza; perché, oltre la scuola, altre professioni adatte a uomini contemplativi sono offerte, per esempio, da biblioteche, musei ed archivî, e perfino da taluni rami di amministrazione piú lontani dagli ufficî di cultura. Ma (s'includano o escludano coteste professioni dal dilemma) io dico che, a quei giovani, bisogna inculcare risolutamente: — Scuola, scuola! — e non mai: — Giornalismo.

Il giornalismo, coltivato quotidianamente, distrae le menti degli aspiranti scienziati e artisti; le disabitua dalla considerazione attenta e scrupolosa della verità; rafforza in chi vi è disposto e svolge in chi non vi sarebbe naturalmente disposto la tendenza all'unilateralità, all'imprecisione e al sofisma (nella scienza), e alla ricerca dell'effetto e del successo (nell'arte); costringe all'improvvisazione e perciò, piú o meno, al ciarlatanesimo. Nella vita pratica, impedisce la formazione di quelle virtú di ordine e di lavoro regolare e continuo, indispensabili all'artista non meno che allo scienziato. Dopo qualche anno di esercizio giornalistico, i giovani diventano di solito incapaci di lavoro prolungato ed aspro, e pèrdono il sentimento dell'e-

sattezza e della diligenza. Infine, il troppo diretto commercio con gli interessi pratici e con le lotte quotidiane attutisce la virtú contemplativa e riflessiva, per la quale è necessario il distacco e una qualche distanza dall'oggetto della contemplazione e meditazione.

La scuola, invece, per quelle stesse condizioni di fatto che paiono angustie e miserie, opera con opposta efficacia. Sembra sequestrare l'uomo dalla vita e dà di questa il desiderio e, col desiderio, l'intuizione e l'intelligenza. Sembra mortificare le forze spontanee e creatrici: e, con gli ostacoli che loro oppone, le esercita e invigorisce. Sembra asservire i giovani, privandoli della libertà; ma accresce l'amore per la libertà e ne garentisce il possesso, promovendone la disciplina. Fa stentare, e gli ingegni veri si temprano negli stenti; mantiene l'animo raccolto, e tende per tal modo ad arricchire il mondo interiore (che è quello della scienza e dell'arte), in compenso del mondo esteriore, a cui si è dovuta fare rinunzia.

Dalla vita dell'insegnante si traggono, dunque, non pochi vantaggi pel culto severo dell'arte e della scienza: da quella del giornalista, nessuno. Il che potrebbe essere confermato dai nomi, che vengono in mente a tutti, dei poeti, letterati e studiosi, che la scuola ha dati all'Italia negli ultimi cinquant'anni, ai quali non so quanti si potrebbero contrapporre, tratti dalla categoria dei letterati-giornalisti.

Si obietterà che il partito, qui sostenuto, se giova alla formazione dei poeti e scienziati, danneggia poi l'istituto stesso della scuola, che verrebbe a essere affidato a uomini, i quali, piuttosto che servirlo, se ne servirebbero; e se ne servirebbero, per giunta, come di una medicina amara. Ma le scuole sono molte e hanno d'uopo di molti e molti insegnanti, e quelli che vi si dedicano per vocazione irrefrenabile sono pochi; onde è necessario valersi anche di

altri meno disposti e meno perfetti. Se vi si accolgono, come si è detto, perfino i mestieranti, non si vede per quale ragione dovrebbero esserne scacciati gl'ingegni poetici e scientifici. I quali, del resto, recano nocumento ben maggiore nel giornalismo che nella scuola; dove, anche senza possedere tutta la necessaria attitudine educativa (benché l'onest'uomo conosca e ritrovi molti mezzi per sopperire alle deficienti attitudini naturali, quando si tratta di adempiere il proprio dovere), possono destare, mercé la larga cultura e lo spirito vivace, simpatia e amore negli scolari. Ma, nel giornalismo, si manifestano corruttori, e sotto specie di nobilitarlo, lo rendono frivolo, sostituendo alla seria informazione e discussione dei problemi pratici finzioni di arte e di scienza, gonfiezze, falsi colori [1]. Il giornalismo progredisce e si nobilita per opera dei giornalisti-nati, e non già dei letterati mancati.

1909

[1] Che cosa sappiano fare i giornalisti-letterati si è visto l'anno passato, nell'occasione della «guerra libica»: nome, che un mio amico, professore di filologia, leggendo i giornali, si ostinava a reputare errore di stampa, invece di «guerra lirica» *(Nota aggiunta).*

XVI

IL « SUPERAMENTO ».

Negli scritti e nelle conversazioni degli intellettuali si può osservare, da alcuni anni in qua, la frequenza con la quale ritorna la parola « superare », con tutti i suoi derivati. È cotesto uno dei molti casi comprovanti l'influsso che il movimento del pensiero filosofico esercita sull'intera distesa della vita teoretica.

Ma presso i cosiddetti intellettuali si comincia a notare altresí qualcosa, che è piú che l'uso prediletto di un semplice vocabolo: la predilezione per l'atteggiamento del superatore. E non c'è da stupirne. Quell'atteggiamento solletica l'amor proprio; e ai giovani in particolare sembra, con l'assumerlo, di essere giunti di volo sulle alture, di sovrastare ormai alla generazione che li ha preceduti, di avere prodotto qualcosa di personale e di proprio e, mentre ancora fervono di una vita che li volge all'avvenire, di essersi collocati nella storia. Congiungere il moto con l'arrivo, i vantaggi della gioventú con quelli della virilità e della vecchiezza, la vita attuale con la solennità della storia, sarebbe, di certo, un'assai bella soddisfazione.

Senonché, io che sono stato tra gli autori della nuova voga conferita al vocabolo di « superamento » e non vorrei essere tra i promotori né dell'abuso linguistico di esso,

né dell'atteggiamento al quale serve di vessillo; mi permetto di sottoporre alle riflessioni altrui alcune noterelle intorno al concetto di superamento, che varranno, forse, a raffrenare alquanto cosí quell'abuso linguistico come quell'atteggiamento pratico.

E, cominciando dal primo punto, dirò che « superamento » designa in filosofia la dottrina intorno al ritmo di svolgimento del pensiero e della realtà tutta. Ora, è di cattivo gusto introdurre i termini tecnici delle dottrine filosofiche e scientifiche nella conversazione e prosa quotidiane, quando non si tratta già di definire e affinare concetti filosofici, ma di vacare alle proprie faccende e di esprimere nel modo piú semplice e limpido i proprî pensieri intorno a fatti e problemi spiccioli. Perciò bisognerebbe schivare il piú possibile (o farne almeno un uso discreto) le parole di « superamento », di « tesi, antitesi e sintesi », di « dialettica » e via dicendo, che riescono tanto fastidiose quanto sarebbero, e sono, quelle di « imperativo categorico », di « subordinazione all'universale », di « rispetto all'Essere », allorché si tratta d'inculcare a un impiegato l'osservanza dell'orario di ufficio; o i vocaboli d'« intuizione » e di « conoscenza fantastica », allorché si vuol dichiarare la propria stima o disistima per quattro versucci o per un bozzettino. Altrimenti, si ha l'aria di scansare le difficoltà intrinseche col ricorrere alle formole generali; o, quando meno, si rischia di rendersi ridicoli, e rendere ridicoli, mercé l'uso inopportuno, quei vocaboli solenni.

Si riserbi, dunque, il vocabolo di « superamento » ai dibattiti circa la teoria del superamento: teoria malagevole, irta di scogli, sparsa d'insidie, che meriterebbe di essere indagata con acume, e sulla quale, mi sembra, non si è lavorato quanto si dovrebbe.

Peggio assai, perché non si tratta di semplice ridon-

danza, improprietà e cattivo gusto linguistico, ma di errore concernente piú profondi valori spirituali, è l'atteggiamento del superatore. Qui la ridondanza è ridondanza etica, la genericità è vanità, il cattivo gusto è cattivo gusto morale. Il superamento non può essere un fine che si persegua per se stesso; come non è un fine la moralità in astratto, tantoché (come è ben noto) coloro che piú parlano di moralità, meno moralmente operano. La moralità consiste nello sforzo d'ogni istante contro piccoli e prosaici ostacoli, che sono le sue stesse condizioni; e l'uomo morale è cosí preso e impegnato in questa lotta particolare che non sa, o dimentica affatto, che egli sta attuando la moralità. Parimente, la vittoria, nella sua generalità, non è il fine del soldato: alla vittoria in astratto volge i suoi ardori il *miles gloriosus*. Quando si leggono memorie di militari, che narrano le battaglie realmente combattute, si vede, con maraviglia, che coloro non cercavano la Vittoria, ma, per esempio, di far tacere un pezzo di artiglieria postato sopra un'altura, o di giungere a un pozzo dove le soldatesche si sarebbero alfine dissetate.

In altri termini, quel che importa è la soluzione del problema che si ha innanzi, senza preoccuparsi se questa sembri vecchia o nuova, senza proporsi di oltrepassare il già detto, ma proponendosi soltanto di veder chiaro in quel problema. Si può star sicuri che ogni verità, se è verità, è sempre nuova, perché sempre conquistata con uno sforzo personale, che, essendo sempre diverso, le conferisce una nuova forma e ne fa una nuova verità. Coloro che verranno poi, dovendo narrare la storia dei tempi nostri, e perciò introdurre certe espressioni empiriche d'importanza, divideranno la serie delle verità in verità originali e verità meno originali. Ma quale strana generosità spinge le generazioni presenti (che hanno i loro ben definiti còmpiti) ad addossarsi anche il lavoro, che gli storici

futuri dovranno eseguire, se ne varrà la pena, sull'opera alla quale esse attendono!

A proporsi come fine quella che è una formola generale, ossia il superamento per se stesso, c'è pericolo che non si ottenga verità alcuna, né vecchia né nuova, e rimanga in cambio il mero atteggiamento, e anzi il « gesto » del « superatore ». Il pericolo è tanto maggiore in quanto gli intellettuali italiani di oggi sono quasi tutti, o per fatto loro proprio o per eredità vicinissima, infetti della lue dannunziana, della quale si vanno curando, ma che richiederà ancora energici trattamenti per essere completamente espulsa dalle loro vene. E una delle manifestazioni pertinaci di quel malanno è la sostituzione dei gesti alle azioni, degli ampî atteggiamenti all'opera ristretta e modesta; e, nel caso presente, dell'astratta velleità di superare al superare effettivo, che si compie tacitamente, senza annuncî e senza proclamazioni, e, quasi direi, senza averne consapevolezza.

1910

XVII

Ho letto...

Appunti di taccuino.

I

Ho letto una descrizione tristissima, disperata, delle condizioni d'Italia. Una volta, letture di questa sorta mi davano mezze giornate, giornate o settimane di umor nero. Ora non più: esperienza, scienza e sdegno morale mi hanno, verso di esse, fortificato. Esperienza: perché odo ormai da alcuni decennî, di tratto in tratto, qualcuno o parecchi annunziare e dimostrare che l'Italia sta per disgregarsi politicamente o fallire economicamente o dissolversi nella corruttela o essere trascinata in una guerra, che sarà la sua fine come Stato e come Nazione. E nessuno dei disastri profetati è mai accaduto, e molti malanni sono spariti (in cambio, è vero, ne è sorto qualcuno nuovo, ma ciò è nell'ordine di natura); e, in complesso, non si sta peggio, e si può dire persino che si sia progredito. Scienza: perché ho appreso che quelle descrizioni pessimistiche debbono di necessità essere esagerate e perciò false, essendo metafisicamente impossibile che una società, anche per un istante, si regga sull'irrazionalità e sul male; e se alcuno non riesce a scorgere la legge razionale di una

data configurazione sociale, e se scorge soltanto il male o considera come male la fenomenologia stessa del bene, dia la colpa a se medesimo, che ha mente astratta e non concreta, meccanica e non organica (epperò impotente a comprendere un organismo), analitica, ma di un'analisi senza sintesi. E, infine, sdegno morale; giacché considerare spregiudicatamente e affisare coraggiosamente i duri tratti della realtà per dominarla e operare, è da uomo; ma stare a descrivere il sognato male, cosí, per descriverlo e per ammazzare il tempo, o peggio ancora per compiacersi di fronte ad esso della propria non meno sognata superiorità, o peggio di peggio, per trarne giustificazione ad accomodarvisi (i pessimisti sono di solito accomodantisti), è da pettegolo, da vanesio e da ciacco. Quella maldicenza è propria della gente volgare, del borghesuccio ozioso; e non v'ha circolo di perditempo in cui non si passino a rassegna gli orrori della presente società e non si presagisca il finimondo. In verità, a petto di cotesti moralisti da caffé o da farmacia (e degli scrittori che ad essi corrispondono), non c'è canaglia o imbroglione o ladruncolo, che non s'irraggi di umana simpatia; perché la canaglia, l'imbroglione e il ladro operano, s'ingegnano, si destreggiano e rischiano la pelle o la libertà, e spesso dal male che essi fanno nasce un bene inaspettato; laddove quei moralisti oziano, e non possono ingenerare altro bene che lo sdegno e la nausea, che suscitano, in coloro in cui la suscitano. — Ma da quando in qua non è piú lecito effondere la propria tristezza in presenza dei mali del mondo? — Sí, che è lecito, ma al poeta, il quale, come disse un poeta-filosofo, « con la forma distrugge la materia », ossia la rende ideale; non già all'uomo pratico, al quale condannare un fatto non è lecito senza insieme aiutare il sorgere di un altro fatto che sostituisca il primo (che è condannato giustamente soltanto quando è sostitui-

bile); e chi condanna a questo modo, non si può dire che si compiaccia nel chiacchierare ozioso, perché egli, come può, opera, e dunque, se opera, non è pessimista, ma ottimista.

II

Ho letto un articolo di letteratura o di « cultura », come ora li chiamano, in un giornale politico; e vi si parlava della necessità d'inaugurare una nuova epoca, di rompere i dommi, di promuovere le eresie, di ribellarsi ai prossimi insegnamenti ricevuti, di creare l'uomo nuovo: eccetera eccetera. Ma quali siano i dommi da abbattere, quali le eresie da contrapporvi, quale il contenuto della ribellione, dell'uomo nuovo, della nuova epoca, lo scrittore non dice. E ha dimenticato la cosa piú importante; a mo' di uno che voglia ottenere un nuovo e grande successo industriale, ma si sia scordato di procurarsi i capitali, che gli dovrebbero dare, se mai, quel successo. In cambio, la piú perfetta sicurezza nello scrittore che tutto ciò che egli asserisce, accadrà o stia accadendo: perché (egli osserva) come si può dubitare che la vita intellettuale si esplichi in posizioni di dommi, in eresie e ribellioni contro di essi, e nel sorgere di nuovi uomini e nel formarsi di nuove epoche?

Infatti: « Come se ne può dubitare? ». — Ma questo ingenuo interrogativo mi ha fatto scorgere di colpo la genesi di quel discorso a vuoto, di cui avvertivo bensí il vuoto, ma non vedevo dapprima in qual modo una mente ragionevole avesse potuto formarlo. Gli storici, per narrare la storia, hanno bisogno di certe categorie pratiche, che si chiamano il « vecchio », il « nuovo », l' « epoca », la « conservazione », la « rivoluzione », il « domma », l' « eresia » e via discorrendo, con le quali classificano i fatti che

nella loro genuina realtà sono inclassificabili, sempre nuovi. Non c'è niente da eccepire contro questo procedimento naturalistico, di cui il narratore storico si vale come di sussidio per tracciare all'incirca il corso dei fatti. Ma poiché quell'artifizio mentale è una legge del nostro intelletto (intelletto astratto) e non già una legge (una categoria efficiente) che regga i fatti, non si può valersi di esso per determinare quel che sia da fare o da non fare. Certo, può accadere qualcosa, di ancora ignoto, che lo storico classificherà come ribellione benefica; ma quando accadrà? Chi lo sa! Forse tra un anno, forse tra un secolo, forse tra un millennio. E chi la compirà? e come si compirà? Chi lo sa! e chi può saperlo, se è qualcosa di ancora irreale?

Insomma, il *transitus,* la metabasi logica, commessa dall'articolista, è perfettamente simile a quella di colui che da una legge di statistica, constatante che, in un dato paese, 1 per 1000 delle donne si dànno al meretricio, volesse dedurre che dunque la donna A o la donna B deve darsi al meretricio. Non è poi escluso che le donne di quel paese, un bel giorno, si mettano d'accordo come in una commedia aristofanesca, e, se non per virtú, per dispetto e capriccio, facciano fallire la legge della statistica. Alla quale non resterà allora altro partito che mostrare buon viso a ottimo giuoco.

III

Ho letto un fascicolo di una rivista francese di giovani monarchici. Bello, spiritoso, pungente, ricco di motti che feriscono al segno. Il De Sanctis, descrivendo un'epoca storica, dice che i giovani chiamavano i vecchi « pedanti », e i vecchi li ricambiavano col nome di « ciarlatani »; e osserva che c'era del vero nella taccia reciproca,

perché il vecchio ha sempre del pedantesco e il nuovo del ciarlatanesco, e il vizio di ciascun indirizzo non rimane celato all'occhio acuto dell'avversario. I « giovani monarchici » hanno l'occhio assai acuto nello scorgere il difetto e il ridicolo della democrazia governante. Ma qual è poi il difetto e il ridicolo del loro ideale, del loro programma di restaurazione? Mi sembra evidente. Essi, nutrendo una vivace ma vaga aspirazione verso un rinnovamento della vita francese oppressa dal democratismo dei politicanti, e non sapendo dare a quella loro aspirazione un contorno realisticamente determinato, l'hanno tradotto in un « simbolo »: la vecchia Francia, con la sua monarchia e con l'annessa letteratura classicistica, legislatore Boileau. Che questo sia un simbolo, non v'ha dubbio alcuno, perché il passato non si restaura; e, d'altra parte, la qualità di simbolo giustifica l'aspirazione, perché un simbolo sta per ciò che significa e non per la materialità del mezzo significante, e qui la « vecchia Francia » serve a esprimere il bisogno di una « Francia nuova », diversa così dalla vecchia come da quella plasmata dai « principî dell'Ottantanove ». Senonché i giovani monarchici francesi, dimenticando il carattere simbolico del loro ideale, l'intendono materialmente; e fanno come colui che, avendo vagheggiato pittoricamente o scultoriamente la Virtù in figura di una donna con bel profilo e belle chiome, nel punto di esercitare la virtú vada in cerca del profilo e delle chiome. Quando, nella loro rivista, m'imbatto in ragguagli circa l'interessamento che prendono alle loro idee dame e gentiluomini adorni dei nomi storici della nobiltà francese, l'idealità del simbolo della « vecchia Francia » mi appare brutalmente violata. Oimè, quelle « marchese »! oimè, quei « visconti »! Meglio Briand, Millerand e Jaurés.

IV

Ho letto un articolo di giornale, molto critico, molto scientifico, molto filosofico. Eppure, nonostante questo « molto », quell'articolo non è veramente scientifico, né critico, né filosofico. E non è neppure uno schietto articolo da giornale: quel giornalismo (come dirò?), mi sembra troppo scientifico, ma quella scienza troppo giornalistica. I signori professori italiani, fornendo per anni e anni libri privi di ogni pensiero e di ogni calore, hanno ingenerato come reazione una critica, una storia e una filosofia giovanili, alla quale non manca né calore né pensieri, ma manca certamente il metodo della scienza. Metodo che quelli, per loro conto, possedevano, ma come metodo estrinseco, e perciò privo di pensiero e di calore. Gioverà far intendere ai signori professori che la « scienza » non è l'astratto metodo della scienza, e ai signori giornalisti, che la scienza dev'essere metodo: bisogna promuovere una critica, una storiografia, una filosofia esatte e pur vivaci, libere e caute, in continuo progresso e pur sempre riguardose del passato. Questa storiografia, questa critica, questa filosofia, si lasceranno a destra e a sinistra, come due opposte degenerazioni, la pedanteria e il dilettantismo. E anche il giornalismo si avvantaggerà di questa netta distinzione; perché il giornalismo, nella sua idea, non è, come alcuni credono e praticano, una critica, una filosofia e una storiografia superficializzate e rese amene dagli spropositi, ma è ricerca della verità, osservazione e guida della vita che quotidianamente si svolge, e, come ogni forma di ricerca del vero, deve essere consapevole delle difficoltà e non prendere d'assalto problemi pei quali non si è preparati, come non li assalta lo scienziato serio, che conosce e pratica assai bene la virtú dell'astensione, e si

restringe assai spesso a proporre dubitosamente le sue idee o a eseguire certi lavori preparatorî, che, per sé presi, non concludono. Certamente, come lo scienziato da tavolino è insidiato dalla pedanteria, cosí il giornalista dal dilettantismo; ma è un'insidia alla quale si può resistere, e non una necessità, alla quale si debba soggiacere. Un articolo da giornale è leggiero, come un libro di scienza è uggioso, non di loro natura, ma quando leggieri e uggiosi sono i rispettivi autori. E, in verità, io non vedo quale guadagno ci sarebbe a togliere, in Italia, la critica, la filosofia e la storiografia di mano ai pedanti, se bisognasse poi consegnarle nelle mani dei giornalisti dilettanti. O giovani universitarî, innalzate i vostri animi, nutrite le vostre menti e coltivate la scienza nella sua integra natura, salvandola dai dilettanti! Diceva Garibaldi in un suo proclama all'esercito borbonico: « Io preferisco di fare capitano un sergente, anziché un avvocato; e colonnello un tenente, anziché un medico! ». Insomma, anche Garibaldi, che era Garibaldi, diffidava alquanto dei volontarî e non amava il dilettantismo.

1911

XVIII

Amori con le nuvole.

« Per mio conto dichiaro di preferire a volte un discorso un po' oscuro, in cui intravedo della polpa in fondo, della fosforescenza vitale, ad un discorso troppo chiaro d'insufficienti formole. » Queste parole leggo nello scritto di un giovane, e mi pare d'averne scritte di simili anch'io, e non una volta sola. Ma la differenza è questa: che io le scrivevo non di me, ma di altri, e che egli invece le riferisce a se medesimo, a proprio vanto o a propria scusa.

La differenza è assai importante. Dette di altri, quelle parole esprimono un « giudizio storico »; nel quale, com'è noto, non è lecito fermarsi alle deficienze e ai pregi di un'opera, ma conviene determinarne il significato nella serie storica: onde una confusione e oscurità attraverso cui si profili un nuovo problema, o un errore che parzialmente affermi e faccia valere un aspetto della verità, ha maggior valore di una verità meccanicamente ripetuta, e già nota nei suoi tratti generici, e che si presenti rielaborata soltanto in qualche particolare secondario. Ma, dette di se medesimo, non ritengono più ufficio di giudizio storico, sibbene di principio o di massima, con la quale s'intende regolare e giustificare la propria vita in-

tellettiva e artistica. E, come principio e massima, quelle parole sono (mi si perdoni la franchezza) uno sproposito.

Il dovere nostro non è l'oscurità, ma la luce; non la torbidezza, ma la chiarezza. Che l'oscurità e la confusione persistano di fatto nell'opera nostra, e che debbano esser poi piú o meno benignamente giudicate, e che sia talvolta da riconoscere in esse (da altri o da noi medesimi, quando ci siamo fatti altri da noi ossia quando siamo giunti alla luce e alla chiarezza) vigorosi germi vitali; tutto questo va benissimo, ma appartiene a un altro conto. Il dovere nostro rimane sempre quello: la ricerca della chiarezza, la fuga dell'oscurità. Dante è, qua e là, oscuro? Ma voleva esser chiaro, e perciò fu Dante. Kant è spesso avviluppato, confuso e perplesso? Ma il suo sforzo era di spargere luce sulla natura e i limiti del conoscere umano; e perciò fu Kant.

Non ignoro che la confusione e l'oscurità hanno talvolta qualche attrattiva pel nostro animo, perché si presentano come un tumulto, un émpito, una grande ricchezza di sentimenti e di motivi intellettuali. Ma quella ricchezza non ha valore se non in quanto si rassegna a impoverirsi, ossia si traduce in forme determinate di pensieri e di arte; e da oro grezzo, che giace nelle viscere della terra, da tesoro inaccessibile, guardato da spiriti invidiosi, si cangia in oro coniato e circolante. E piú volte accade che l'oro, giacente nelle viscere della terra, si riconosca per favola, e che quella ricchezza psichica si sveli nient'altro che un'agitazione di nervi, uno scompiglio che ha interesse soltanto per la nostra vita individuale, una promessa non attenuta, una falsa gravidanza, una montagna che non partorisce neppure un topo.

Per mia esperienza personale, ricordo di avere sofferto burrasche di questa sorta; e allora mi sentivo anch'io ricco e riboccante, forse assai piú ricco e riboccante di come si

sente ora il mio giovane scrittore. E in quell'agitazione di spirito vergavo nervosamente su foglietti e pezzetti di carta pensieri che mi parevano profondissimi e nuovissimi, verità da me non mai prima intravedute, o non mai così lucidamente vedute. Ma, ahimè!, passata la burrasca, se per caso ritornavo su quei foglietti, nei quali credevo di aver ammassato un tesoro, trovavo, con mia mortificazione, *pro thesauro carbones*; quella farina apparteneva al diavolo e se n'era andata in crusca. Non c'era da cavarne nulla. Le proposizioni meno sciocche mi si dimostravano tutt'al più cose comunissime, che avevano acquistato una particolare energia personale nel mio caso personale.

Ma vale la pena di narrare le proprie debolezze personali, e quei « sogni » dei quali l'autore del *Galateo* dice essere poca cortesia intrattenere altrui? Se il fermento non ha prodotto né una pagina d'arte né una formola di pensiero, è un fermento mal riuscito; e non se ne deve parlare più. — Tale non sembra, a dir vero, l'avviso di molti spasimanti artisti odierni e di molti mistici-filosofanti. Ma questi artisti e questi mistici mi somigliano, a dir vero, il personaggio di un tedesco di una commedia italiana cinquecentesca; il quale, sottraendosi all'adempimento di ogni dovere e partecipando a qualsiasi poco lodevole operazione, si compiaceva tra sé e sé: « Noi altri tedeschi avere gran privilege: fare quanto piacere a nui, poi dire che stare imbriache ». Fanno bruttezze orrende, e dicono di essere ribelli; ragionano sconclusionando, e dicono di essere mistici. Per mio conto, non mi lascio corbellare: non ammiro.

Ma torno al mio giovane scrittore; e prendo da lui stesso un esempio della vanità teoretica di certe burrasche psichiche. Perché egli, per effetto di talune sue personali impressioni, si sente tratto a riaffermare, in certa misura, l'estetica del « contenuto » contro l'estetica della forma,

la « scala » delle bellezze artistiche, e altrettali dottrine, che parevano ben confutate e vantaggiosamente sostituite.

E io non ho alcuna istanza pregiudiziale da far valere contro cotesta riaffermazione. Mi è stato raccontato di un professore di diritto naturale, di non so quale università di Germania, dottissimo, che aveva perduto la facoltà di bocciare i giovani, perché, qualunque corbelleria uscisse loro di bocca agli esami, egli riconosceva che era una dottrina « rappresentata nella letteratura ». Una volta, uno scolaro, alla domanda di definire il diritto naturale, rispose netto: che il diritto naturale non esisteva. « *Und auch das ist in der Literatur!* », esclamò il pover'uomo, rassegnandosi.

Dunque, la tesi dell'estetica del contenuto, della scala delle bellezze ecc., è « nella letteratura »; e in quale e quanta letteratura! Per non dir altro, in tutta l'estetica tedesca dalla metà del settecento alla fine dell'ottocento; valga per tutte l'opera del Vischer, dove il contenuto estetico è passato in rassegna a parte a parte, definito nelle sue parti, graduato, dialettizzato. E il primo torto del suo nuovo sostenitore mi sembra, per l'appunto, di non essersi fatto carico di questa grande e complicata tradizione, delle difficoltà in cui si è travagliata e dell'interno processo di dissoluzione che ha sofferto. Comunque, la tesi, che si vuol restaurare, conterrà una « fosforescenza vitale », laddove l'altra che si osteggia sarà una « formola insufficiente ». Ma quella fosforescenza vitale deve diventare organismo sviluppato ed armonico, e cioè « formola », e sia pure « formola sufficiente ». Finché rimane semplice « fosforescenza vitale », non si sa che cosa farne; e, a ogni modo, non avrà i denti e lo stomaco capaci di addentare e digerire l'opposta teoria, che è una bestia adulta.

I pochi tentativi di « formolazione », che incontro nel séguito del discorso del mio giovane scrittore, mi sembrano

(e domando di nuovo scusa della parola troppo franca) miserie. Che un'opera d'arte, esprimente un determinato contenuto, non ci appaghi in modo definitivo, anzi susciti il desiderio di altre opere d'arte, non è nulla che possa recare stupore o formare obiezione. Questa soddisfazione e insoddisfazione, questa sete rinascente, è la storia, e cosí la storia dell'arte come di ogni altra attività umana.

Che una poesia si dichiari bellissima e nel tempo stesso si dica che la cerchia della sua ispirazione è angusta rispetto a quella di altre poesie, non è una contradizione alla estetica della pura forma (= puro contenuto), ma una metafora (piú largo, meno largo sono concetti quantitativi) per caratterizzare le varie opere artistiche e rilevarne le fisionomie per mezzo di affinità e di contrasti. Si dice altresí che un uomo è maggiore di un altro: ma la misura di questa grandezza non si è ancora trovata; e in realtà gli uomini non sono maggiori o minori l'uno dell'altro, ma diversi, adempienti a ufficî diversi.

Quanto poi alla sentenza che per giudicare una nuova poesia sia necessaria una nuova filosofia, io non vedo che cosa abbia da fare con la questione che si dibatte; ma, poiché ve la trovo introdotta, colgo l'opportunità per dichiarare che non mi sembra vera. O meglio, è vera in questo senso, che ogni nuovo problema (e una poesia nuova è un nuovo problema critico) importa un nuovo atto di pensiero, e perciò un nuovo pensiero, una nuova filosofia (unità di filosofia e storia; vedere *Logica*!); ma è falsa quando, col pretesto che occorra una nuova filosofia per giudicare, si rinunzia a giudicare; tanto varrebbe dire che, per giudicare bisognando pensare, non si può giudicare perché non si può pensare! Confesso che provo un certo smarrimento innanzi alla imprecisione con la quale si sogliono ora presentare i concetti fondamentali e alla conseguente facilità di scambiare i termini delle questioni;

e mi pare di aver avuto ragione quando, anni addietro, consigliavo qualche esercitazione di scolastica per rieducare le menti alla correttezza della disputa filosofica.

In ultimo, leggo una distinzione tra l'estetica che è propria dei creatori (p. e. del mio avversario) e quella dei non creatori (la mia). Ma qui protesto. Non intendo riconoscere a nessun uomo individuo e a nessun particolare gruppo d'uomini il privilegio di creatore. Tutti siamo creatori, perché tutti siamo esseri intelligenti e senzienti e fantasticanti e operanti.

Perché ho voluto togliere in esame coteste *ineptiae*? Perché vedo che da qualche tempo in qua i giovani italiani (anche taluno di quelli che potrebbero fare assai di meglio, e hanno dato prova di saper far di meglio, come per l'appunto lo scrittore che mi ha dato occasione a esporre questi pensieri) si trastullano con quei balocchi, e insieme stimano che non siano balocchi, ma cose gravi e quasi tragiche; carezzano la loro immaturità mentale e credono di abbracciare il Cosmo, di celebrare i misteri dell'Assoluto, di avere scorto il volto della Dea, invisibile ai profani. Eppure, c'è tanto da fare al mondo, e tanto di serio da fare segnatamente nella nostra Italia. *Ce n'est pas ainsi que l'on se bat*, diceva il maresciallo Bazaine. Non è cosí che si lavora.

1912

XIX

Circoli, convegni e discussioni filosofiche.

A che cosa mena lo zelo che si manifesta ora da un capo all'altro d'Italia di fondare società e circoli, di promuovere conferenze e discussioni, d'indire congressi filosofici?

Certamente, come la filosofia si avvantaggia di un piú attivo scambio con la vita sociale, che le impedisce di degenerare in arida, indifferente e arretrata trattazione scolastica, cosí tutta la vita sociale ha bisogno di venire rischiarata dalla filosofia, che le impedisce di procedere a caso e nel buio. Ma la filosofia, nel tradursi in valore sociale, perde il suo carattere di filosofia; da problema si cangia in risultato, da dubbio metodico in fede. Non c'è niente di deplorevole in questo cangiamento, perché sebbene il risultato e la fede possano dar luogo (e diano luogo infatti) al preconcetto e al pregiudizio, e rendano perciò necessaria in futuro una ripristinazione del problema e del dubbio e una ritrasformazione della fede in filosofia, e cioè un riesame filosofico, — senza il momento della fede, ossia della coscienza che si sente illuminata e sicura, la vita pratica sarebbe impossibile, e la vita stessa del pensiero mancherebbe di uno dei suoi elementi dialettici e vitali. Chi considera la storia della civiltà umana, osserva di continuo il trapasso del pensiero in fede, in azione, in pre-

giudizio, in scetticismo, e in nuovo pensiero, nuova fede, e via discorrendo.

Ora, se la cosa sta così, è evidente che per ottenere la fertilizzazione filosofica della vita italiana non c'è altro mezzo che produrre buona e alta e seria filosofia; la quale è stata e sarà sempre opera di pochi, e dai pochi passa nei molti, non già come si manifesta in quei pochi, quasi torrente turbinoso, ma in tanti placidi canaletti filiformi, appena visibili. — Volete divulgare davvero la filosofia? Pensate alla filosofia, e non a divulgarla. — Ecco la forma paradossale, nella quale si potrebbe chiudere l'ammonimento che discende dalla natura del processo ricordato.

Invece società, circoli, conferenze, discussioni, congressi sono di solito dominati da questo erroneo concetto: che si giovi alla filosofia col chiamare al lavoro della produzione di essa gl'incompetenti e i dilettanti, e con l'invitare ad assistere ai suoi dibattiti, alle faccende di casa sua, gli estranei svogliati o malamente curiosi.

Chi gode di ciò, sono i vanesî e gli arrivisti, che infatti sogliono spendere in quelle istituzioni e in quelle manifestazioni, nelle chiacchiere e nelle parate, il tempo e le forze che non sanno porre a servigio della filosofia col meditarne i problemi e contribuire al suo progresso. Ma gli altri non pochi, che si mettono a quelle opere con oneste intenzioni, dovrebbero, a mio parere, ripensare su ciò che hanno preso a fare, perché, forse, finirebbero col riconoscere che corrono illusi per una china pericolosa, « imagini di ben seguendo false ».

La principale, e quanto mai ingenua, di queste false immagini di bene è che si possa, per mezzo di quei convegni, svegliare negli afilosofi la coscienza filosofica, o produrre un certo accordo tra i diversi concetti sopra la filosofia. Tale risvegliamento di coscienza e tale accordo sono, senza dubbio, cose assai pregevoli, e per nulla impossibili,

tanto che si vedono accadere nel fatto e non di rado. Ma il primo accade per un processo interiore, in conseguenza di dubbî che si vengono acuendo e moltiplicando, e di un angoscioso tormento dell'anima, per virtú del quale si è a poco a poco sollevati dalle proposizioni della scienza, dalle credenze religiose o dalle contrastanti effusioni dell'arte alla cerchia del pensiero filosofico; e il secondo, per un processo parimente interiore, onde dalla recisa antitesi delle nostre idee verso le idee degli avversarî, dalla semplice negazione di queste, si giunge a dominare pienamente, e perciò a giustificare e collocare al loro posto, le idee avverse, che, cosí collocate e dominate, svelano un volto amico. Sono lotte che bisogna combattere tacitamente tra sé e sé, che solo nel silenzio si risolvono, e che nel corso del loro svolgersi prendono sembiante di malattia e suscitano quel ritegno di pudore e di vergogna, che è proprio delle malattie. Come aspettare dunque che si possa estrinsecarle e combatterle alla gran luce e tra il frastuono dei periodi oratorî, per opera di gente che, appunto perché accetta quella luce e quei rumori, non ha, o non ha piú, disposizione alcuna filosofica? di gente che, ignorante e leggiera, dà a credere, e si dà a credere, di essere sapiente e sopraffina? di gente orgogliosa, che non ha forse mai sentito la benefica coscienza della propria impotenza e nullità? di avvocati, che vengono a sostenere e a tentar di far valere le loro opinioni o i loro capricci? Augurare a quei ciechi di spirito, a quegli ottusi di mente qualche sventura (beninteso, qualche sventura psicologica), è la sola cosa che la carità cristiana possa consigliare: quella sventura forse li scoterà e li renderà pensosi. Ma non mi sembra caritatevole inorgoglirli peggio, con l'ammetterli all'onore dell'ascoltazione e della discussione, e peggio imbaldanzirli coi trionfi oratorî che la facile parlantina (che non manca mai ai poco-pensanti), può loro procurare, opprimendo il

contraddittore sotto la valanga delle loro parole, o lasciandolo interdetto innanzi alla quasi grandiosa esplosione dei loro spropositi.

L'altra fallace immagine di bene consiste nella speranza di una collaborazione di molti, e sia pure diversi spiriti, a pro della filosofia: speranza alimentata dal modellamento che si fa delle istituzioni filosofiche su quelle che producono buoni frutti in altri ordini di studî. Se ci sono, per esempio, società storiche, nelle quali si riuniscono e collaborano uomini di assai disuguale livello mentale, perché (si pensa) non possono esservi società filosofiche con simile composizione e simili effetti? Ma l'analogia è sbagliata. Chi ha preso parte alla vita di una società storica, sa come la produzione di un alto e complesso lavoro storico possa essere aiutata e ricevere elementi e arricchimenti dall'erudito locale che indica una tradizione o un monumento poco noto, dal curioso che apporta l'aneddoto pescato nel libro recondito, dal collezionista che offre una rara stampa, dal topo di biblioteca e di archivio che scopre una filza o un codice, dal gentiluomo araldista che guida nei laberinti di una complicata genealogia e cronologia, e via discorrendo: ossia da individui che, singolarmente e collettivamente, saranno forse incapaci d'intendere le questioni che si agitano nel lavoro storico, al quale pure collaborano validamente. La collaborazione filosofica, invece, è possibile solo tra coloro che abbiano raggiunto il punto di vista filosofico; rimanendo escluse da essa le menti che si sono soffermate a punti di vista inferiori, a quelli cioè che si ottengono col dare valore filosofico ad altri atteggiamenti dello spirito, diversi dal puro pensiero. Si sa che il matematico, che non si appaga della matematica e tuttavia non riesce a sorpassarla, concepisce una filosofia matematica; il naturalista, una filosofia naturalistica; il poeta, una filosofia poetica, e via discorrendo;

e nessuno di essi una filosofia, come dev'essere ed è logico che sia, filosofica. Quale collaborazione può venire da cotesti entomati in difetto? Si dirà che essi, per quanto in difetto, sono entomati, forse future farfalle; e che i loro scritti e le loro parole rappresentano il principio dell'apprendimento filosofico. Appunto: quale giovamento possono dare a una società di dotti i quaderni di esercitazione degli alunni delle classi elementari? Lo storico tratta coloro che gli porgono gl'istrumenti e i materiali della storia come fratelli operai, subordinati ma fratelli; il filosofo è costretto a pregare quegli altri a fare il favore di star zitti e non disturbarlo. È collaborazione codesta? Anche fuori dei circoli filosofici, accade di frequente, a chi studî filosofia, d'incontrare medici, agrimensori, ragionieri, zoologi, botanici, fisici, filologi, e altre rispettabili persone, che sentono il bisogno, non appena hanno appreso il mestiere dell'altro, di dichiarargli, senza esserne richiesti, che essi « non ammettono la filosofia », o l'ammettono cosí e cosí fatta, o la desiderano per isvago in certi momenti della vita o in certi momenti della giornata, e specie la sera quando vanno a letto per prender sonno. E poiché la buona educazione comanda la cortesia, e poiché non è il caso di mobilitare le forze dello sdegno a ogni tocco di mosca o puntura di zanzara, lo studioso di filosofia, che riceve il dono di quelle dichiarazioni, se la cava per lo piú con una barzelletta o col dichiararsi a sua volta perfettamente d'accordo con l'onorevole interlocutore. Ma è troppo domandare che egli debba deliberatamente promuovere e aiutare accolte di siffatti seccatori, ed esporsi a un piú intenso e piú continuo martirio da parte di essi, congregati e alleati e aizzati e inorgogliti. Ho detto « seccatori », e domando scusa; ma, in realtà, la parola è propria, se è esatta (a me pare addirittura lapidaria e classica) la definizione del « seccatore », che ho letta una volta in un manoscritto

del secolo decimottavo, attribuita a Gianvincenzo Gravina: « Colui che toglie la solitudine e non dà la compagnia ». È certo che quei socî afilosofi, se non dànno la compagnia, tolgono la cara solitudine.

Ci sarebbe un modo di rendere utili i circoli e le società filosofiche, e sarebbe per l'appunto di trasformarli in circoli e società di storia della filosofia, nelle quali, come nelle altre società storiche, anche i non filosofi potrebbero rendere utilissimi servigi per la biografia, la bibliografia, le edizioni e le illustrazioni letterarie delle opere dei filosofi; e, finanche, per certe esposizioni e rendiconti un po' estrinseci delle dottrine e dei sistemi. Ma, se si tentasse questa trasformazione, quei convegni si sfollerebbero rapidamente, perché ne partirebbero tutti i dilettanti naturalisti e matematici e tutte le anime belle, che ora ne fanno parte, e che niente aborrono tanto quanto prendere tra mano i libri dei filosofi. E poi coloro vanno di solito a quei circoli per cercare svago dai loro proprî studî, o per sostituire uno svago all'altro; e lo scopo fallirebbe, se là dentro fossero costretti a lavorare.

Utili sono presentemente i circoli e le società filosofiche solo in quanto raccolgono, e quelli di essi che raccolgono, speciali biblioteche e facilitano la lettura e lo studio coi prestiti e pubblicano cataloghi e annunziano libri nuovi e se li procurano più rapidamente che le biblioteche non speciali. Utili altresí in quanto offrono liberi corsi di lezioni o agevolano la stampa di opere filosofiche; — ma inutilissimi e, per quel che mi sembra, dannosi, come luoghi di vane e vanitose discussioni « sociali ». E se alcuna rara volta ne esce, anche per questo rispetto, qualcosa di buono, sarà effetto di puro caso, ma non è un fine che si possa sperare, con quei mezzi, di perseguire e raggiungere.

1912

XX

Regionalismo.

Un valoroso scrittore italiano (al quale con le molte lodi che merita abbiamo rivolto insieme alcune osservazioni circa il modo in cui egli intende il metodo e il valore della filosofia), in una sua risposta inserita in un giornale letterario, è uscito a parlare di « critica regionalistica ». Queste parole fanno torto a chi le ha scritte; ma io non v' insisterò sopra più che tanto, considerandole come effetto di un moto di malumore, di quelli ai quali anche persone egregie talvolta si lasciano andare, quando l'amor proprio è in giuoco. Senonché, essendomi capitato, qualche giorno dopo, di leggere una frase di simile suono in un periodico di erudizione, e al « regionalismo » essendosi accennato l'anno scorso nella polemica suscitata dal mio giudizio sulle poesie del Pascoli, io, al mio solito, voglio procurare di cavare dal male un qualche bene, e farò alcune osservazioni generali intorno a coteste accuse di regionalismo, che, mi sembra, dovrebbero sparire affatto dalle discussioni serie tra persone serie.

Perché, che cosa è mai il regionalismo? La tendenza (come tutti sanno) a far valere, nel mondo teoretico o nel mondo pratico, le cose della propria regione, non per quel valore che veramente hanno, ma per un altro, esagerato e falso, che arbitrariamente, per non legittimi interessi, loro si attribuisce. Nel mondo pratico, dunque, è una delle

tante forme in cui si manifesta l'egoismo, l'avidità, la prepotenza, l'ingiustizia, la meschinità morale; nel mondo teoretico, è una delle tante forme, in cui si manifesta l'angustia, la piccineria, la meschinità intellettuale. Ampliate il regionalismo fino allo *chauvinisme* nazionale o, se vi piace, europeo, e al fanatismo di razza, ovvero restringetelo fino al municipalismo, anzi al campanilismo: sostanzialmente, esso non muta: è sempre ingiustizia e angustia mentale. E non tentate di renderlo amabile e degno di venia, anzi di simpatia. Si può amare nel modo piú tenero la propria patria, la propria città, il proprio campanile: sentir la nostalgia di quel paesaggio, di quelle strade, di quelle case: come Socrate, vantarsi di non esser mai usciti da Atene; e con ciò non si è regionalisti. Il regionalismo si ha solo con quella caratteristica dell'ingiustizia e della meschinità mentale; ed è perciò, sempre, biasimevole e disamabile.

Come il regionalismo non è l'amore della propria terra, cosí non si deve confondere con l'attivo occuparsi delle cose del proprio paese, della propria regione, della propria città, del proprio villaggio. Ognuno di noi è fatto nascere da madre natura, o è sbalestrato dalla fortuna, in un punto determinato della superficie terrestre; e in quel punto, e non in un altro in cui possa trasportarsi con l'immaginazione, deve disporre la sua vita di uomo e compiere i suoi doveri. È evidente che sarebbe nient'altro che un espediente da gente pigra il darsi ambascia per le condizioni delle finanze giapponesi, quando si è in Italia e c'è da pensare alle finanze italiane; o, essendo cittadino di Firenze, stare a vigilare, anziché il bilancio comunale della città del Battista, quello della città di sant'Ambrogio. E, per limitarci al mondo teoretico, ossia agli studî letterarî e storici, è evidente che un napoletano farà assai bene a mettere in luce le notizie e i documenti che si serbano a Napoli, e a promuovere la conoscenza e la stima

delle cose napoletane, delle quali egli può avere più diretta e precisa conoscenza che non altri di altri luoghi; aspettando che lo stesso facciano, per le cose ad essi prossime, i colleghi delle altre regioni d'Italia. Se io, per esempio, ho curato per la stampa gli scritti del De Sanctis o di Silvio Spaventa o dell'Imbriani o del Labriola, anziché quelli del Rosmini o del Confalonieri o del Tommaseo, non è certo per poca o per inferiore stima ch'io abbia del Rosmini o del Confalonieri o del Tommaseo; ma semplicemente perché dei primi, vivendo io qui a Napoli, conoscevo le circostanze di vita e le relazioni di famiglia e di amicizia, e ho potuto procacciarmi le carte occorrenti; laddove nessuno mi ha affidato le carte del Rosmini, del Confalonieri o del Tommaseo, che hanno già, in altre regioni, chi provvede ottimamente ad esse. « Paese che vai, storia che trovi »: mi diceva, tanti anni fa, un mio erudito amico meridionale, che trasferito in Lombardia, si mutò in attivissimo investigatore della storia viscontea.

Date queste definizioni e fatte queste distinzioni, che ho visto di frequente trascurate, io mi domando se ci sia senso comune, quando si tratta di esaminare un pensiero filosofico, un giudizio critico, un racconto storico, nel tirar fuori il « regionalismo ». E andare insinuando, per esempio: — Il tal dei tali loda i romanzi del Fogazzaro; è naturale: il critico è veneto. — Ovvero: — Il tal altro difende la critica del De Sanctis; è naturale: egli è napoletano. — Nel campo degli studî, quei giudizî debbono essere esaminati intrinsecamente, per determinare se sono veri o se sono falsi, o in qual parte veri o in qual parte falsi. E, se sono veri, essi non avranno mai altro fondamento e motivo che la verità stessa; e, se sono falsi, qualche motivo estraneo, senza dubbio, deve aver operato a renderli tali; e tra le infinite possibilità di cotesti motivi — la fretta, l'arroganza, la naturale malignità del temperamento, la smania di farsi nome, l'irriflessione, la di-

strazione, e via discorrendo, — ci potrà essere anche, in qualche caso, l'ingiustizia e la meschinità del « regionalismo ». Ma, lasciando stare che il vero e preciso motivo psicologico che ha indotto all'errore è, di solito, in questi casi, di poco interesse; lasciando stare anche che la ricerca ne è, di solito, difficilissima, dovendosi appurare condizioni, contingenze e intenti d'indole strettamente personale; lasciando stare, infine, che lo sbaglio, che si commetta in tale indagine, assume carattere particolarmente odioso (ragioni tutte, che consigliano a molta discretezza); — è chiaro che tale ricerca non può precedere, né deve sostituirsi all'altra sul valore intrinseco di quel giudizio. Altrimenti, non c'intenderemo piú. Diventeremo peggio che ragazzi, litiganti a scuola. Per mio conto, neppure a un cittadino di Arezzo, che asseverasse che il Guadagnoli è un fine poeta, mi permetterei di rispondere, che ciò dipende dall'essere il Guadagnoli aretino; ma cercherei di provargli, col volume delle poesie del Guadagnoli alla mano, che un fine poeta quegli non è. Se mi appigliassi a quella gratuita accusa, invece di provare *in re* la falsità del giudizio, farei legittimamente supporre di non aver la ragione da mia parte, o, almeno, di non saperla esporre.

E perciò — mi scusino gli egregi uomini, che hanno dato occasione a questa noterella, — sempre che essi a proposito di qualche nostro giudizio, che loro dispiacerà, avranno il pessimo gusto di tirare in campo il « regionalismo », io non starò a disputare piú oltre; non solo perché non mi diletta il pettegolezzo (e questo del regionalismo è dei piú stupidi), ma perché, in quelle stesse loro parole, vedrò la non dubbia prova, che essi medesimi non ripongono nessuna fiducia nelle cause, che vorrebbero difendere.

1908

XXI

Due conversazioni.

I.

La « mentalità massonica ».

— Che cosa pensa Lei del trionfo ottenuto dal riformismo nell'ultimo congresso socialistico italiano?

— Perché Lei domanda proprio a me che cosa si debba pensare del recente congresso socialistico e del suo riformismo? Forse perché ho mandato qualche settimana fa una lettera a un giornale a proposito dell'unione e confusione di socialismo e massoneria? Ma badi che nello scrivere quella lettera io ero sotto l'impero di preoccupazioni che poco o punto concernevano il socialismo italiano, o il socialismo in genere. Io pensavo invece ai danni che può fare e sta facendo allo spirito italiano l'estendersi della mentalità massonica. Il socialismo massonizzato era dunque, per me, nient'altro che un esempio di questa estensione e di questa efficacia non benefica.

— Ma Lei ha scritto negli anni passati molti saggi di critica marxistica; ha avuto parte non piccola nella cosí detta « crisi del socialismo », per quello almeno che riguarda il sistema delle idee scientifiche; anche di recente ha commentato le idee del Sorel. Può dirmi, dunque, quale

giudizio fa dell'atteggiamento presente del socialismo in Italia?

— Non posso dirle nulla che valga la pena di esser detto, perché non sono informato, come sento che bisognerebbe, per parlare di questo argomento sotto l'aspetto pratico e politico. Potrei discorrere con Lei sul socialismo e sul riformismo in genere, e sulla loro fondamentale diversità; ricordare che cosa fu il socialismo nella sua idea originaria, cioè il sogno di una rigenerazione integrale della società umana sulla base del lavoro; e ribadire cosí che il riformismo non è punto socialismo, ma semplice radicalismo. Tutti cotesti per altro sarebbero discorsi accademici, cose generali e niente affatto nuove, perché gliele potrebbe dire tali e quali chiunque conosca la genesi del socialismo moderno; e si trovano stampate in molti libri.

— In tal caso, passo all'altro termine del suo paragone: a quella che Ella chiama « mentalità massonica ». Vuol dirmi perché la massoneria le desta tanto sospetto?

— Non ho parlato di massoneria, ma di mentalità massonica. Conosco poco le faccende della massoneria; ascolto i vanti che questa istituzione fa della sua grande e salutare efficacia; ascolto le atroci accuse che le scagliano contro gli avversarî, i quali le attribuiscono tutte le iniquità e tutti gli imbrogli della odierna vita italiana. E sono disposto a credere che vanti e accuse sieno egualmente esagerati; e che la massoneria, come tante altre istituzioni, non debba essere in Italia costituita troppo saldamente né per il bene né per il male (in Italia, soleva dire il povero prof. Labriola, mancano cosí gli uomini dell'ordine come gli uomini del disordine!); e che, in fondo, anche in essa gli individui si comportino secondo le loro particolari tendenze. Comunque, lascio da parte tale questione, perché, essendo lontano dalle lotte pratiche, mi è malagevole giudicarne. Ma, quanto alla mentalità mas-

sonica, è un altro conto. La conosco bene, e vi prendo molto interesse, perché mi tocca come uomo di studî, e vedo in essa un serio pericolo per la cultura italiana. È una mentalità che chiamo a quel modo, perché prevalente nella massoneria e tradizionalmente propria di quella istituzione; ma non escludo, s'intende bene, che appartenga altresí a molti che non sono massoni, o che alcuni massoni ne possano, individualmente, essere piú o meno liberi.

— Ma in che cosa fa Lei propriamente consistere quel che chiama « mentalità massonica »?

— Nell'astrattismo e nel semplicismo. La mentalità massonica semplifica tutto: la storia che è complicata, la filosofia che è difficile, la scienza che non si presta a conclusioni recise, la morale che è ricca di contrasti e di ansie. Essa passa su tutte queste cose trionfalmente, in nome della ragione, della libertà, della umanità, della fratellanza, della tolleranza. E, con coteste astrazioni, si argomenta di distinguere a colpo d'occhio il bene dal male, e viene classificando fatti e uomini per segni esteriori e per formole. Cultura ottima per commercianti, piccoli professionisti, maestri elementari, avvocati, mediconzoli, perché cultura a buon mercato; ma perciò stesso pessima per chi deve approfondire i problemi dello spirito, della società, della realtà. E pessima non solo mentalmente, ma anche moralmente. Negli ingenui, quell'indirizzo mentale resta un'ingenuità, che può riuscire perfino commovente. Ma gli ingenui contano poco e piú contano i furbi; e questi, alle prese con la realtà, cosí diversa dalle loro astrazioni, transigono pur di serbare le formole, cioè cadono nella ipocrisia, che è repugnante.

— Ma da quali fatti Ella desume questi caratteri della mentalità massonica?

— Prima di tutto, dalla sua storia. La mentalità massonica si chiamò nel secolo decimottavo enciclopedismo e

giacobinismo, e l'Italia fece già triste esperienza degli effetti di essa, alla fine di quel secolo, al tempo dell'invasione francese e delle repubbliche italo-francesi, quando apparve in modo affatto brutale il contrasto tra le massime democratico-umanitarie, e coloro che le predicavano, e le popolazioni alle quali erano predicate. Vincenzo Cuoco, che aveva partecipato all'eroica Repubblica napoletana del 1799, fece nel suo stupendo *Saggio storico* la confessione dell'errore fondamentale che si era commesso nell'abbandonare il cauto indirizzo scientifico e politico italiano per quello francese. Si può dire che tutto il moto del risorgimento italiano si sia svolto come reazione a quell'indirizzo francese, giacobino, massonico. L'idea stessa dell'unità italiana nacque come motto d'ordine contro l'universale abbracciamento predicato dai francesi, e del quale si era vista la prosaica realtà nelle ruberie, devastazioni e oppressioni, compiute dai generali e commissarî dei loro eserciti. In letteratura, in filosofia, in politica, il secolo decimonono, anche in Italia, fu caratterizzato dall'anti-intellettualismo, dall'anti-astrattismo, dall'anti-francesismo. Sembra impossibile che ai principî del secolo ventesimo, per imitazione della Francia, venga importato di nuovo presso di noi un malanno, che avevamo sofferto più di un secolo addietro e del quale, dopo una violenta malattia, ci eravamo risanati.

— Ma dove sono i segni del male ai giorni nostri?

— Basta guardare intorno a sé, e in se stessi. Abbiamo da capo un anticlericalismo parolaio, che non vieta poi nel campo dei fatti l'intesa coi preti e coi loro interessi. Agitiamo vanamente il problema della scuola, guidati da idee superficialissime circa l'educazione e con la pretesa di arredare o foggiare le menti in modo rapido e con effetti di pronta e imminente utilità. Parliamo sul serio della laicità dello stato e della scuola, come se il vuoto potesse rappresentare un contenuto. L'ignoranza e la rozzezza ci mi-

nacciano. Non Le sembra, per dare un piccolo esempio, una prova dell'una e dell'altra la recente celebrazione di Francisco Ferrer, e l'intitolazione al suo nome di strade delle gloriose città italiane, senza che nessuno si sia domandato che uomo fosse colui e quale grado mentale rappresentasse? È stato fucilato: anch'io mi commossi e, creda pure, quasi piansi allorché apersi il giornale che ne portava la notizia; ma non mi sembra che la pietà che suscita l'uccisione di un uomo per ragioni politiche basti a trasformarlo in un Giordano Bruno. Vero è che in cambio, Giordano Bruno, pei massoni, è diventato una sorta di Francisco Ferrer! Se da alcuni uomini di buona volontà non si facesse resistenza con tutte le forze, si riavrebbe tra non molto in Italia una filosofia profonda come quella di Ernesto Haeckel, e una critica letteraria da pareggiare in finezza quella di Max Nordau. Per discrezione, mi valgo, come vede, di nomi stranieri.

— Ella dunque è avversa all'anticlericalismo?

— Se il mondo potesse progredire col chiamare a raccolta una frotta d'ignoranti a gridare contro i preti; se un'associazione di « Atei », che ho vista litigare per prender parte a qualche funerale di uomini politici, e che sventolava una bandiera nera con l'ateismo ricamato in argento, potesse essere composta di uomini dalle facce meno balorde di quelle che io ho ancora innanzi agli occhi; tutti adotteremmo quei metodi sbrigativi, e il progresso sarebbe cosa assai facile. Ma il vero anticlericalismo si fa coi fatti e non con le parole, coi fatti e non coi gesti; si fa, sostituendo verità più alte alle verità che la Chiesa ha serbate e diffonde, opere più degne a quelle che la Chiesa promuove; e, quando non si ha modo di far meglio, rispettando anche la religione e la Chiesa, e lasciando che operino dove noi non possiamo operare; e questo per l'appunto (non dispiaccia ai massoni) era l'avviso di Giordano

Bruno. La fatica del fare è così aspra, che passa la voglia di stare a vociare; così irta di difficoltà, che si finisce col diventare, in qualche modo, tolleranti verso i cattolici, e perfino verso i preti, quando, pur nella diversità delle forme, sentiamo che il loro cuore batte col nostro.

— Eppure, a proposito di cattolici, Ella non ha avuto un atteggiamento benevolo verso il modernismo religioso. Ha forse temperato, ora, le sue opinioni in proposito?

— No, anzi le ho rese sempre più recise. Credo che il modernismo sia in pochissimi casi una condizione di dolorosa e rispettabilissima perplessità di alcuni animi di nobile tempra, in cui lottano la fede e il pensiero. In altri casi più numerosi, è un dilettantismo tra filosofico e religioso (epperò, non vera filosofia né vera religione), esercitato da perditempo, che chiacchierano di questi argomenti per moda e celebrano i loro riti in quei templi che sono i caffè. E, nei restanti casi, è un tentativo poco scrupoloso di pretacci e fratacci miscredenti e disonesti per restare dentro la Chiesa e goderne i vantaggi economici o volgerne ai loro scopi il potere. Di questi tre elementi del modernismo, solo il primo merita simpatia, e nessuno dei tre ha importanza speculativa.

— Ma crede Ella che si possa considerare il modernismo dal solo aspetto speculativo? Non è esso altresì un movimento praticamente efficace? La Chiesa cattolica, con l'escludere da sé la parte più intelligente e più modernamente educata del clero e dei cattolici, non si depaupera sempre più?

— Cotesto depauperamento non è tanto effetto del modernismo quanto del mondo moderno, che corrode da ogni parte la Chiesa cattolica, la quale a questo modo forse si avvia a diventare, a poco per volta, una superstizione popolare, come il paganesimo nei suoi ultimi tempi. Ma per ora la Chiesa, col liberarsi dei modernisti, si è liberata

di gente infida, e ciò non indebolisce ma rafforza le istituzioni.

— Lei mi ha chiarito le ragioni della sua avversione alla mentalità massonica. Vorrebbe dirmi, venendo all'altro termine del paragone, perché ha voluto richiamare l'attenzione sui danni che il socialismo riceve dalla massoneria?

— Gliel'ho già detto. Perché il massonizzamento del socialismo, che era così opposto alla massoneria di origini e di tendenze, nato dalla filosofia hegeliana, nutrito di realtà storica, violento, sarcastico, avverso ai sentimentalismi e alle fratellanze, mi è parso un caso tipico ed estremo dell'invasione mentale massonica, della quale Dio guardi e liberi me, Lei e l'Italia. — E a proposito: non manchi di avvertire che quest'ultima frase è un modo di dire, perché c'è caso che, con la consueta profondità e finezza massonica, mi si accusi di aver dato termine al colloquio con l'invitarla a recitare una giaculatoria! Così come, avendo io, in un mio libro di filosofia, sostenuto l'eternità ideale della Santa Inquisizione, sono stato, e sono ancora quotidianamente, accusato dai massoni di volere stabilire niente meno che i roghi! E dire che, nello scrivere quelle pagine, io provavo un gran gusto anticipato a immaginare che coloro mi avrebbero inteso appunto a quel modo, e si sarebbero terribilmente stizziti. Perché, l'altra ipotesi, che essi si sarebbero dati la pena di capire una questione scientifica, non mi venne neppure in mente. Sapevo bene che la cosa non era nelle loro consuetudini.

— Sicché Ella è molto pessimista circa l'avvenire della cultura italiana?

— Niente affatto. Sono piuttosto ottimista, perché ho grande fede nel buon senso e nell'equilibrio dello spirito italiano. Se bisognerà soffrire una nuova invasione di astrattismo alla francese, ebbene, pazienza! Ci libereremo

di questa epidemia, come abbiamo fatto del coléra, che ci ha rivisitati quest'anno.

Novembre 1910.

II

La morte del socialismo.

— ... Il socialismo? Credo che sia morto. E credo che converrebbe annunciarne solennemente la morte, non foss'altro per impedire a tanti ciarlatani di far le finte di crederlo ancora vivo e vegeto, e per togliere molte brave persone dal penoso impaccio in cui si trovano, o di rendersi colpevoli d'ipocrisia, simulando una fede che non è piú nei loro animi, o, se non si acconciano a questa ipocrisia, di essere accusate come fedifraghe. Perché questo timore? Tutte le cose muoiono, e il socialismo solo avrebbe il privilegio, o la disgrazia, di non poter morire?

— Parla sul serio o vuole scherzare?

— Parlo sul serio. Non mi piace scherzare sulle cose che ho prese una volta sul serio, e che perciò, per me, sono serie.

— Ma ogni cosa muore dopo aver vissuto, e il socialismo sarebbe morto, a suo dire, prima di essersi attuato, cioè prima di aver vissuto. Questo mi sembra un paradosso.

— Non è un paradosso, perché io penso che sia vissuto e si sia anche incorporato nei fatti; naturalmente, non al modo che la gente immagina, ma a quel modo che gli è consentito dalla natura sua propria.

— Vuole spiegarmi qual'è, secondo lei, cotesta «natura» del socialismo?

— Volentieri. Ma bisognerà che mi permetta di fare, conforme al mio solito, un passo indietro e raccontare un

po' di storia. Una storia in abbozzo, ben inteso; perché si tratta di una storia che non è stata ancora scritta con l'ampiezza e la particolarità che merita, e con cui si potrebbe scrivere ora che, come Le dicevo, il socialismo è morto. Lei sa che, nel corso dei secoli, apparvero di tanto in tanto svariati disegni di società ideali fondate sulla comunanza o sull'eguale ripartizione dei beni; e che talvolta questo ideale divenne l'aspirazione e il programma di alcune sètte, di alcuni moti rivoluzionarî, di alcuni riformatori. Quei disegni e quei tentativi non superano, nella storia sociale, l'importanza di aneddoti o di episodî, e neppure hanno conferito nulla, o ben poco, alla storia del pensiero e a quella della letteratura, perché, quasi sempre, hanno avuto la loro espressione in opere letterarie mediocri. In fondo, il motivo generale che li produceva era l'ingenuo e quasi bambinesco desiderio della regolarità o dell'eguaglianza. E la vita, invece, è ineguale e irregolare: sicché quel desiderio non rappresenta neppure un bell'ideale, essendo opposto alla vita e alla realtà.

— Lei accenna al socialismo utopistico? Ma il socialismo moderno reagí per l'appunto contro di esso, e lo segnò con quell'aggettivo di «utopistico», vantandosi di essere passato ormai dall'utopia alla scienza.

— Precisamente. Pure, quel socialismo utopistico ha la sua importanza, giacché, se si sapesse, attraverso le parole e le formole, vedere la realtà dei pensieri, si scoprirebbe, credo, che quell'utopia è ancora l'idea che del socialismo si fanno non solo gli avversarî che lo combattono, ma moltissimi di coloro che si dicono socialisti moderni. E importa, anche per un altro verso, fermarvi sopra l'attenzione: cioè, per istabilire nettamente che il rigetto del socialismo utopistico doveva avere, ed ebbe realmente, il significato di un rigetto assoluto dell'idea di eguaglianza.

— No! Il marxismo o socialismo moderno non rigettò l'eguaglianza, ma cangiò solamente le idee circa il modo di recarla in atto.

— Sí! dico io invece, perché il cosiddetto cangiamento del modo di attuazione era un effettivo abbandono del concetto di eguaglianza. Che cosa vuol dire «passaggio dall'utopia alla scienza»? Di cotesta forma non mi contentavo io neppure quindici anni or sono, quando ero ancora quasi un giovinotto e facevo il mio tirocinio nella letteratura socialistica, e fin d'allora notavo che la «scienza» non aveva niente da vedere nella questione, o, tutt'al piú, valeva come metafora di altro. Quel passaggio, che si annunziava, era effettivamente nient'altro che il passaggio dall'astratto ideale alla concretezza della storia, l'abbandono dell'«eguaglianza», cioè di un concetto aritmetico e geometrico, per un concetto biologico, per la vita che è disuguaglianza e asimmetria. Quindi: lotta di classe, aristocrazia lavoratrice (ben distinta dal proletariato cencioso, dalla pezzenteria), che vinca la borghesia e trasformi il complesso sociale, dominio crescente sulle forze cieche della natura, predominio della tecnica.

— Ma quale conseguenza vuole trarre da ciò?

— Questa: che il socialismo, inteso come ideale di eguaglianza, il socialismo che risponde ancora all'idea comune ai piú, non è quello che è morto ora, per la buona ragione che era già morto settant'anni fa, ed era stato ucciso per l'appunto (dico, presso le persone intelligenti) dal socialismo che è morto ora. E in secondo luogo, voglio dire che, avendo il socialismo marxistico, sostituitosi a quello utopistico, fondata la sua giustificazione e tratta la sua forza dal collocarsi che esso faceva sul terreno della storia, su questo terreno deve essere inteso e giudicato. Se, per esempio, le condizioni e tendenze della società moderna vennero dal socialismo marxistico inesattamente

interpretate, se i fatti che gli diedero vita e ne costituirono il presupposto necessario sono spariti o si sono cangiati oltre ogni previsione, è evidente che il socialismo, ossia l'aspirazione etica rispondente a quelle condizioni e a quei fatti, deve reputarsi caduto anch'esso, come una conseguenza, logicamente dedotta, cade con l'errata premessa.

— Sta bene. Ma il presupposto di fatto del socialismo moderno è la società capitalistica, svelata dal Marx nei suoi congegni e nella sua interna dialettica; e questa base non è stata scrollata.

— Cosí si dice; ma le cose, a mio parere, procedettero in modo alquanto diverso e piú semplice. Lascio da parte il Marx economista e il Marx filosofo, delle cui dottrine ho discorso già molte volte in ponderose memorie accademiche; e mi fermo per un istante sul Marx agitatore e politico, che è il vero Marx del socialismo. Ora il Marx fu, come tanti altri della sua generazione, e piú vivamente di altri, colpito dallo spettacolo grandioso della rivoluzione francese e dalla trasformazione sociale ch'essa produsse non solo in Francia, ma in gran parte dell'Europa. Il secolare feudalismo, spazzato via; una nuova classe, la borghesia, padrona della ricchezza sociale e dello stato: idee, sentimenti, religione, profondamente mutati. E gli parve che la borghesia avesse creato, al tempo stesso, altrettanti e piú problemi che non ne aveva risoluti, e avesse suscitato forze produttrici che non era in grado di dominare, come comprovavano le grandi crisi periodiche, la necessità di una sovrapopolazione, tutta l'anarchia morale, economica e sociale del liberismo, che si nutriva del sopralavoro e sopravalore, e, continuamente squilibrantesi, si rimetteva in equilibrio solo mercé immani distruzioni di ricchezza. Gli parve vedere, uscente dal seno medesimo della borghesia, qualcosa di analogo a ciò che la

borghesia era stata rispetto al feudalismo, un elemento di corrosione e di sostituzione: il proletariato o la classe operaia. E gli parve altresí che la vita della società moderna si fosse fatta, per opera della borghesia industriale, oltremodo rapida e intensa; sicché quel processo di dissoluzione e ricomposizione sociale, che aveva occupato secoli nel periodo feudale e semifeudale, si sarebbe dovuto ora svolgere con intensità e rapidità assai maggiori; e che perciò il proletariato avrebbe sostituito in un tempo ben prossimo la borghesia nella direzione della vita sociale, creando una nuova società, la società lavoratrice, nella quale l'altra si sarebbe sciolta. Ecco, in breve, la fede socialistica del Marx e dei suoi. Fu insomma, una previsione, grandiosa senza dubbio, ma sostanzialmente simile alle tante previsioni analogiche che facciamo di continuo innanzi ai casi che colpiscono il nostro spirito e mettono in moto la nostra fantasia. Vincenzo Monti, quando vide innalzarsi all'etra il pallone del Montgolfier, suppose che la scienza umana, correndo con moto sempre piú veloce sulla via delle mirabili scoperte, sarebbe giunta presto a infrangere della morte il telo e a libare il nettare con Giove in cielo. Il professore Achille Loria, ai giorni nostri, credo che abbia previsto qualcosa di simile, guardando il volo degli aereoplani...

— Ma su quale fondamento Ella attribuisce al Marx una cosí immaginosa previsione, un cosí empirico motivo, e un cosí povero pensiero?

— Anzitutto, non attribuisco per congettura, ma ricordo solamente quello che il Marx stesso dice nel *Manifesto dei comunisti*: un opuscolo che è, tra l'altro, un capolavoro letterario e che — ora che il socialismo è morto, e perciò le scritture componenti il suo vangelo hanno perso l'aspetto pauroso di libri ereticali e maledetti, — spero di vedere letto e commentato come un testo classico. Anche in

Italia Antonio Labriola, primo espositore e commentatore del marxismo, spiegava che il socialismo consisteva in una previsione morfologica. Né chiamerei povero il pensiero o, meglio, il sogno di Marx; egli scorse acutamente alcuni lineamenti della società moderna e sognò nella classe operaia la generazione d'uomini che avrebbe ringiovanito e redento l'umanità. Tutto ciò non è povero o meschino.

— Perché insistete a parlare di « sogno »? Non c'era, e non c'è, la realtà corrispondente a quell'immagine e giustificante le speranze, il programma e l'azione del Marx e dei suoi seguaci? Egli fece una osservazione sociale, non creò un fantasma di sogno.

— Creò un fantasma di sogno e di poesia. E per questa ragione il proletario, l'operaio, il lavoratore fu idealizzato e adornato di tutte quelle virtú che alla borghesia venivano sottratte o violentemente strappate. E con tanta vivacità il proletario eroico fu descritto nelle pagine dei migliori scrittori socialisti, che si finí col credere che esso esistesse realmente in qualche parte del nostro mondo, come ci sembra che debbano essere esistiti nella realtà Otello e don Chisciotte, Achille e don Abbondio. E quella poesia era espressiva insieme e produttiva di un fervore e di un entusiasmo, dal quale molti petti sono stati scossi e inebriati, e (perché dovrei tacerlo?) ne fui preso anche io, per qualche tempo. Per alcuni mesi, se non proprio per un anno intero, io ho avuto il sentimento, di aver messo il piede sopra una via, che era la « via regia » della umanità; ho avuto la visione della palingenesi che si sarebbe dovuta compiere al principio o nel corso del secolo ventesimo; ho provato la dolcezza di chi viene iniziato ai misteri di una religione, quando Antonio Labriola prestava a me (e solo a me) alcuni allora rarissimi opuscoli del Marx e il libro della *Santa famiglia*, o mi comunicava le lettere che gli scriveva l'Engels, fino al telegramma che

annunziò laconicamente: « *General is died* » (perché con quel titolo guerriero di « generale » gli amici chiamavano l'Engels), o mi metteva in relazione con alcuni di quei tedeschi che, studenti ed operai nel 1848, avevano assistito al sermone della montagna, alla prima lettura del *Manifesto dei comunisti*. Ho visitato a Londra la povera Eleonora Marx, e ho accompagnato per le vie e pei monumenti di Napoli il vecchio e terribile Liebknecht, del quale serbo libri e ritratto.

— Che cosa accadde poi?

— Accadde che, a poco a poco, io ebbi come un senso di muovermi nel vuoto; e poiché non potevo credere che quella classe operaia, giovanile, pura, eroica, apportatrice di nuovi valori, non esistesse, mi persuasi che la colpa spettava tutta a me, che, borghese di nascita, di convivenza, di abitudini, non riuscivo a entrare in contatto con quel nuovo elemento sociale e a risentirne il calore vivificante. E tornai ai miei studî, a quella filosofia e a quella letteratura della quale Antonio Labriola di frequente mi faceva arrossire, dicendomi che sarei rimasto pur sempre un'anima di letterato, e talvolta mi racconsolava col ricordarmi che, in fondo, anche Goethe era stato un'anima di letterato, e che perciò non era il caso che io mi avvilissi troppo. Il credo socialistico forse era vero, era vero senza forse; ma a me, evidentemente, mancava la fede. Perciò non pronunziai mai i voti, cioè non mi ascrissi al partito socialista; il che fa che ora io non sia un prete spretato: — condizione rispettabile quanto qualsiasi altra, ma nella quale, tutto sommato, mi fa piacere di non trovarmi.

— Sicché il socialismo è morto per Lei, e non già in sé stesso?

— Cosí appunto io pensavo allora, ed ero disposto ad ammettere la mia personale indegnità. Ma, qualche anno dopo, udii voci a me note, porsi ascolto con interesse, e

appresi che la classe operaia eroica, della quale di decennio in decennio, anzi di quinquennio in quinquennio, si prediceva l'imminente trionfo in Germania, la conquista che compirebbe dei poteri pubblici e la socializzazione che avrebbe effettuata dei mezzi di produzione, — in Germania, per l'appunto, si era piú o meno raffreddata, addomesticata, fusa con la democrazia, affiatata con gl'interessi generali del paese, ossia con quelli della classe dominante. In Germania! nella patria di Marx e di Engels!

— Ma le cause che dovevano produrre quell'arresto o sviamento del socialismo in Germania, sono note. Tutt'altra cosa accadeva, intanto, in Francia, e (questa volta non soltanto per riflesso) nella nostra Italia; nei quali due paesi, mentre il socialismo parlamentare degenerava nel riformismo o nel parolaio integralismo del Ferri, si riaffermava nel sindacalismo lo schietto socialismo marxistico. Sono cose che credo di aver letto anche in suoi scritti.

— Il ricordo è, su per giú, esatto. Il sindacalismo fu la nuova forma del gran sogno di Marx, e fu risognato da un osservatore acuto quanto lui dei fatti sociali, e forse piú di lui animato da spirito etico e religioso: da Giorgio Sorel; — il quale assimilò il movimento operaio a quello cristiano, volle disciplinarlo su quel modello, gli concedette, con l'idea dello sciopero generale, il conforto del mito, e lo armò del sentimento di scissione. Questa volta io fui piú prudente: ammirai il Sorel; riconobbi che il socialismo, se doveva essere, doveva essere a quel modo e non altrimenti; ma mi tenni in guardia, dubitoso, innanzi alla nuova ecclesia dei sindacati e agli operai, apostoli e martiri della nuova fede.

— La cosa è naturale, perché Lei continuava a vivere una vita che le vietava l'esperienza della psiche proletaria, e dei nuovi istituti, sentimenti e idee, che essa elabora.

— Appunto così pensavo anch'io; ma scorse appena qualche anno dall'avvento del sindacalismo, ed ecco che quelle falangi di eroici operai, che io non riuscivo a discernere dal troppo lontano mio punto di osservazione, parve che si assottigliassero anche agli occhi, o dietro le spalle, del Sorel, il quale, tra sfiducia e disgusto, abbandonò il movimento pratico del sindacalismo. Il riformismo, il democratismo, il demagogismo si erano infiltrati anche in esso; e il « sentimento di scissione » non l'aveva garantito abbastanza, forse anche perché una scissione teorizzata è una scissione sorpassata; né il « mito » lo scaldava abbastanza, forse perché il Sorel, nell'atto stesso di crearlo, lo aveva dissipato, dandone la spiegazione dottrinale. Il sindacalismo proletario si vedeva e non si vedeva; quello degli intellettuali si mutava in una critica del moderno stato democratico, camorristico, sfruttatore, dissipatore, improduttivo: una critica che in Francia trovava eco nei giovani monarchici e in Italia nei liberisti antistatali. Santissima critica, ma che non ha che vedere col socialismo. Perciò mi consenta di concludere che a ragione io affermavo che il socialismo è morto. Esso aveva trovato testé il suo ultimo rifugio nel sindacalismo: ma, nello stesso sindacalismo, ora non c'è più.

— E vada pure la sua conclusione! Voglio conversare con Lei, non già disputare. Ma, se è morto, qual'è stata la sua vita, o quali effetti, come si suol dire, ha prodotto?

— Questo è ciò di cui dovrà ricercare lo storico del socialismo. Ma, intanto, a occhio e croce, non mi sembrano piccoli effetti l'abbandono definitivo del socialismo egalitario e ottimistico, che è diventato ridicolo; l'aiuto che il moderno e storico socialismo ha dato e dà contro ogni conato di reazione; l'impedimento che ha contribuito a porre, per parecchi decennî, alle guerre europee; la legislazione del lavoro, i miglioramenti prodotti nella vita della classe

operaia e un certo elevamento intellettuale di questa: un senso piú concreto, che si è diffuso dappertutto, della realtà sociale, e, nel campo dell'intelligenza, l'avere contribuito al risveglio filosofico e alla eliminazione del goffo positivismo, l'avere intensificato gli studî e la cultura economica, e guardato in modo nuovo alcune parti della storia. Questi, o simili a questi, sono i doni, che il socialismo ha fatto alla civiltà moderna. E dico il socialismo e non già gli operai, perché in realtà quei doni sono venuti da uomini, che altri chiamerebbero «borghesi» e che io preferisco chiamare semplicemente cosí: uomini. Se distinguessi gli uomini in socialisti e borghesi, seguiterei ad attenermi alle concezioni del socialismo, il quale (come oramai siamo d'accordo) è finito.

— Ma, se questa grande fede, che ha fatto palpitare tanti cuori generosi, è finita, quale altra fede ci rimane? Si può vivere senza una fede?

— Non si può. Ma, non dubiti, la fede non muore. E quale fede sia la mia, non glielo voglio dire, perché è forse qualcosa di molto vecchio e di molto semplice, e che non merita di esser detto; e, in ogni caso, non vorrei comunicarle, in questo momento, una notizia di poca importanza, dopo avergliene comunicata una cosí importante, qual'è questa: che il socialismo è morto.

Gennaio 1911.

XXII

Fede e programmi.

Non mai come da alcuni anni in qua sorgono in Italia, e si accalcano l'uno sull'altro, nel campo sociale e politico, programmi d'ogni sorta: riformistici e sindacalistici, democristiani e demomassonici, nazionalistici e liberistici; e, insieme con essi, grandiosi disegni di associazioni e d'istituzioni per intensificare la cultura e rendere alfabetica quella parte del popolo che è ancora analfabeta, per la difesa e offesa nazionale, e via dicendo. Un giorno o l'altro, s'introdurrà perfino (c'è da metter pegno!) dalla prossima Francia, il programma della restaurazione monarchica (che, essendo l'Italia bella e monarchica, non potrebbe modularsi se non come un sospiro verso la restaurazione dei Borboni a Napoli o dei Lorenesi in Toscana, e del loro governo paterno), col congiunto ritorno alle « tradizioni classiche »; del quale ultimo, anzi, già si vedono accenni presso coloro che si sono cominciati ad accorgere della « classicità », da quando ne hanno letto il nome nelle riviste francesi. Programmi ampî, enfatici, fragorosi; e tutti quanti accompagnati (come suole nei tempi fecondi di programmi) da un'intima freddezza, da un profondo scoramento: sicché, nel mezzo del frastuono, si ode risonare anche in Italia quell'interrogativo ango-

scioso, cosí poco italiano, che sembrava destinato a restare sui frontespizî dei libri slavi dei Cernicewski e dei Tolstoi, dove le prime volte comparve: « Che fare? ». Dico il vero: a me, nell'ascoltare quelle baldanzose parole che asseriscono il possesso di un sicuro orientamento, e nell'avvertire insieme l'effettivo disorientamento, nasce il dubbio che siano stati scambiati e confusi i programmi con la fede.

I programmi né sono la fede né possono suscitarla; perché la fede è qualcosa di saldo e di assoluto, e i programmi sono contingenti e mutevoli; la fede deve dominare qualsiasi evento, e i programmi debbono adattarsi agli eventi fino al punto da lasciarsi assorbire da essi. E anche nell'istante in cui i programmi trovano a un dipresso corrispondenza nella situazione di fatto, non da essi, e cioè da determinazioni particolari ed estrinseche, emana quel calore che è calore di fede e investe tutto il nostro essere e lo muove all'azione e gli dà vigore e costanza. Il rapporto tra programmi e fede è, dunque, che questa precede quelli e li genera; e, quando essa manca, invano si tenta di surrogarla con programmi grandiosi, come un edifizio senza fondamenta non si rafforza coi coronamenti architettonici e con le decorazioni. È da vedere, dunque, se i tanti che si affaticano a costruire programmi non siano mossi dall'illusione di ottenere dall'esterno quel che sentono di non possedere nell'interno; e, se la cosa sta cosí, bisogna provvedere anzitutto, mi sembra, a liberarli da tale illusione e spingerli a rafforzare, in sé e negli altri, la fede.

Ma nessuno aspetti che qui gli si somministrino le vecchie lamentele e i vecchi propositi sulla necessità del « risveglio morale », del « rinvigorimento nazionale », del « fare gli italiani », della « lega tra gli uomini onesti », della « purificazione dei costumi pubblici », e di tante altre belle e generiche e noiosissime cose, che sono per avventura assai piú vuote dei programmi criticati. Eh! Dio buono, se per

tirare innanzi bisognasse compiere di cotesti prodigi, fare un popolo come si fa una macchina, purificare il costume come si depura un metallo, risvegliare la moralità come una bella addormentata nel bosco, stringere tra loro gli uomini onesti come in un'associazione di mala vita, rinvigorire una nazione come l'organismo di un bimbo coi fosfati; se non ci fossero già dappertutto uomini di fede, cuori generosi, virtú, eroismi: ci sarebbe da disperare e, poiché la vera disperazione è muta, converrebbe tacere. La fede, ossia la volontà del bene, è dappertutto: è anche presso coloro che sembrano corrotti o cattivi; e, se la società non si disgrega, gli è appunto perché le forze etiche prevalgono sulle contrarie. Cieco chi non vede la fiamma morale che alimenta la vita umana; ottuso chi non sente la poesia che è nella prosa che sembra circondarlo; disgraziato chi è persuaso di aggirarsi malvagio tra malvagi o, peggio, egli solo buono fra torme di malvagi.

Il problema è tutt'altro, o ben altrimenti circoscritto. In ogni tempo, la fede ha i suoi nemici, ed è insidiata da tendenze distruttive, che variano col variar dei tempi. Una volta, per esempio, queste tendenze provenivano da tradizioni e istituzioni invecchiate, che si ostinavano a dominare quando ogni legittima loro ragione di dominio era venuta meno: ora, provengono da altre parti. Si tratta dunque di riconoscere chiaramente, una per una, quali siano le tendenze distruttive che persistono ora o che si sono di recente formate in Italia (e non solo in Italia), e, conosciute, combatterle. Questo, e questo solo, è il significato dell'educazione e del rafforzamento morale da promuovere. Non si tratta, insomma, di creare un nuovo mondo, ma di seguitare a lavorare su quello vecchio, che è sempre nuovo: seguitare con crescente consapevolezza e sicurezza quella lotta, che è sempre spontaneamente impegnata e nasce dalle cose stesse.

Credo che ogni osservatore attento e spregiudicato della presente vita spirituale italiana non possa non essere colpito dalla decadenza che si nota nel sentimento dell'unità sociale. Le grandi parole che esprimevano questa unità: il Re, la Patria, la Città, la Nazione, la Chiesa, l'Umanità sono diventate fredde e rettoriche, e, poiché suonano false, si evita di pronunziarle, quasi un intimo pudore avverta di non nominare invano le cose sacre. Col disuso di quelle parole, va alla pari una generale decadenza del sentimento di disciplina sociale: gli individui non si sentono più legati a un gran tutto, parte di un gran tutto, sottomessi a questo, cooperanti in esso, attingenti il loro valore dal lavoro che compiono nel tutto. La buona individualità, che si afferma solo in questo legame, ha ceduto il posto alla cattiva individualità che crede di affermarsi più energicamente rompendo il legame e pompeggiando per sé stessa. Vedete un po' se vi riesce di far che un gruppo di artisti collabori a un monumento. Questo che si otteneva sessanta o settant'anni fa, da scultori e pittori che avevano frequentato l'accademia e si recavano la domenica alla messa (ossia si sottomettevano interiormente a qualcosa e a qualcuno), ora è inconseguibile: il decoratore vuol dare prova della sua singolare squisitezza; il pittore della sua ipersensibilità e del suo ascoso simbolismo; lo scultore non armonizza le statue con le linee architettoniche, si dimena, si contorce, prorompe fuori dalle nicchie, e chiede l'attenzione per sé solo, e, naturalmente, imbruttisce il monumento e insieme l'opera sua medesima. I nostri monumenti saranno veramente pei posteri i documenti della nostra convulsione morale. Anche negli animi dei migliori tra i giovani s'incontra come un ostacolo, allorché si vuol piegarli alla disciplina, e, se sono uomini di studio, persuaderli che essi debbono essere nient'altro che umilissimi servitori della scienza, e, se impiegati, che

sono servitori dello Stato. Alla scienza si domanda o semplicemente una distrazione gradevole o un mezzo di fare risplendere l'individuo; dell'ufficio che si è assunto, si ride, e si cerca fuori di esso la migliore forma della propria attività. Sembra cinismo, e sarebbe di fatti, se questa disposizione d'animo non fosse poi congiunta a una profonda tristezza, che attesta l'interno malessere e un oscuro rimorso.

Questo indebolimento nella coscienza dell'unità sociale, questa indisciplina diffusa, questa tristezza, se hanno i loro precedenti nella vecchia storia italiana, sono stati prossimamente accresciuti dalla ideologia delle lotte sociali del secolo decimonono: dal socialismo e dall'antisocialismo, dalla lotta di classe (non inventata dai socialisti, sebbene da essi professata teoricamente), dall'utilitarismo e materialismo onde la classe borghese si rafforzò e si garantí contro il socialismo. I socialisti videro nello Stato nient'altro che l'arma della classe dominante, nella religione e nella moralità gli strumenti di essa, nella scienza l'avvocato compiacente, nell'arte la meretrice o la mezzana. Dei cosiddetti borghesi, alcuni o molti, di buone e ingenue intenzioni, fecero adesione alla teoria socialistica, perdendo fede nella bontà della propria classe; e si misero ad aspettare che il socialismo crescesse, liquidasse lo Stato, fondesse le classi, rigenerasse il mondo. Altri, meno ideologi, accettarono per vera la stessa teoria, ma ne trassero la vecchia conseguenza che l'uomo è lupo all'uomo, e contrapposero egoismo di classe a egoismo di classe. È possibile accogliere come giusta alcuna di queste tre soluzioni: la socialistica, la borghese della rinuncia e la borghese della resistenza a oltranza? La prima no, perché l'approfondimento filosofico e l'osservazione storica hanno provato che il programma socialistico oscillava tra la fantasticheria e l'astrattezza; la seconda cade con la prima e anzi

svela il sofisma della prima, trasformando il da fare nel non fare, e la storia in una rappresentazione teatrale in cui un personaggio si restringe a recitare la parte di tiranno per permettere all'altro personaggio di recitare quella del martire o dell'eroe; la terza, infine, perché, per non dire altro, è turpe. E l'autocritica di queste soluzioni è nel fatto che tutte tre sono ora confluite in una: la sublime lotta di classe, che i socialisti sognavano in una società che si sarebbe via via divisa tutta in due sole grandi classi, le quali si sarebbero urtate violentemente tra loro come Persia e Grecia, Germanesimo e Romanità, per fare scattare dall'urto una nuova civiltà, si è tradotta nelle meschine lotte di associazioni, nelle quali tante sono le classi quanti i mestieri, anzi quante le professioni, anzi quante le forme di pubblici servizî, anzi quante le « categorie » di ciascun mestiere, professione o ufficio; e lottano metallurgici e magistrati, ferrovieri e professori universitarî, tranvieri e ufficiali di marina, e, perfino, i « pensionati dello Stato », perfino gli scolaretti delle scuole secondarie contro lo « sfruttamento » che eserciterebbero sopra di essi i loro maestri![1]. Lo Stato, che doveva essere liquidato dalla classe nuova, è invece con ogni cura serbato da tutte le classi e categorie lottanti, e non solo è voluto salvo ma pingue, per poterne ciascuna succhiare maggior copia di sangue. Si è tanto predicata l'economia come la vera regina della storia, che ormai viviamo in un mondo tutto economizzato: gl'impiegati, gl'insegnanti, i militari, invece di badare al loro ufficio, studiano gli organici per speculare sui possibili ritocchi che rendano maggiori gli stipendî e piú rapide le promozioni; lo Stato è concepito

[1] Questo « sindacalismo » degli scolari delle scuole secondarie ha il suo organo in un periodico che si pubblica a Napoli e s'intitola, chi sa perché, *Socrate*!

come una lotteria, alla quale tutti giocano e nella quale si può vincere studiando un libro meno mistico di quello della Cabbala, facendo chiasso sui giornali, agitandosi, minacciando e premendo su deputati e ministri. La cuccagna non può durare a lungo, perché si alimenta dell'economia del paese, che è limitata, e le restituisce assai meno di quello che ne prende, risolvendosi per gran parte a vantaggio degli elementi meno produttivi.

L'atomismo sociale, che si rivela in questi fatti e in queste disposizioni d'animo, e che vive, sia pure in forma attenuata, in coloro che vorrebbero trarre l'Italia a piú alti destini, non può dunque generare se non programmi fallaci e a doppia faccia, ovvero programmi di bella apparenza ma inanimati. Inanimati, perché lo spirito che dovrebbe moverli è assente, e tutt'al piú vi è presente quello stesso spirito individualistico e materialistico, che si vorrebbe correggere e superare. Da ciò anche la tendenza a riporre esclusivamente o sostanzialmente la salvezza in cose materiali, nella guerra o nell'industria, nell'emigrazione o nella colonizzazione, nell'alfabeto o nel suffragio universale. È necessario mutare strada e ricorrere al procedimento inverso: prima la fede, poi i programmi; prima l'animo pronto, poi il braccio vigoroso. Fintanto che nei nostri animi non splenda la convinzione che la vita è lavoro disinteressato, che l'individuo gestisce un'eredità ricevuta dal passato e da tramandare accresciuta all'avvenire, che l'uomo è niente in quanto astratta individualità ed è tutto in quanto concorda col tutto; fintanto che famiglia, patria, umanità non riprendano il loro senso schietto e non riscaldino i cuori come li hanno sempre riscaldati da quando la storia è storia: fintanto che non si cancellino le ultime tracce dell'utilitarismo borghese e socialistico; è vano sperare che queste e quelle contingenze possano migliorare la società e rendere grande l'Italia.

Si obietterà che questa disposizione di spirito, questa fede morale presuppone, a sua volta, una religione; e poiché la religione è morta, almeno nelle classi colte, né si può artificialmente riprodurla, sarebbe ingenuo chiedere all'uomo che accetti e coltivi cosa che trascende l'individuo e i suoi interessi. Ebbene, anzitutto non si tratta di un'ingenuità, perché questa fede esiste, indipendentemente dalle religioni, in molti e, anzi, in grado maggiore o minore, in tutti gli uomini; ed è essa che (ne abbiano o no piena consapevolezza) li anima nelle fatiche, li fa rassegnati nei dolori, moderati nella prosperità, coraggiosi nell'affrontare le difficoltà di ogni sorta. E, poi, se è indubitabile che quella fede morale presuppone una religione, non è parimente indubitabile che presupponga proprio ciò che comunemente s'intende per religione: un'assicurazione contro i danni di questa vita, presa sui fondi di un'altra. La religione o la filosofia (con la quale la religione fa tutt'uno) non è questa o quella particolare religione o filosofia; ma è la concezione filosofica o religiosa delle cose, ossia delle cose sotto specie d'eterno: concezione che si determina nei modi piú varî, e in questa sua varietà è continuamente discussa, corretta, modificata. Non può esistere senza le sue determinazioni, ma non si esaurisce mai nelle sue determinazioni. L'abito religioso è perciò immortale; ed esso fa d'uopo coltivare negli animi, perché si mantenga salda ed efficace la fede morale. Non c'è bisogno di questa o quella religione positiva, per elevare lo spirito a Dio, per credere alla Provvidenza, per sentirci sorretti e guidati, per pregare nell'intimo cuore ritraendone sollievo, per attingere forza nel culto dei nostri santi e dei nostri morti. Una disposizione d'animo come questa sarà di pochi, almeno in forma coerente e cosciente? Pochi o molti, non importa: se pochi, quei pochi si riconosceranno tra loro e si sentiranno fratelli nella medesima

opera, o, se piace un linguaggio meno umile, privilegiati di una medesima aristocrazia.

I programmi di azione seguiranno, e dovranno seguire perché una religiosità e una fede morale che non si concretassero in azione, sarebbero falsa religiosità e falsa fede, parolaie e non reali. Ma saranno allora programmi e non fatuità, animati e non inanimati, pensieri serî e non trastulli d'immaginazioni oziose. E non saranno programmi « universali », ma « parziali » e « particolari », perché solo la fede è universale, e il programma serio, concernendo sempre contingenze, è tanto migliore quanto piú è preciso, specializzato, prossimo, e quanto meno pretende alla universalità.

Potrei darne io qui, dopo questi chiarimenti, per cosí dire, metodici? Mettendo da parte la mia personale insufficienza, è evidente che, col criticare i programmi universali, si è detto insieme che ciascun uomo e ciascun gruppo di uomini (secondo le svariate relazioni con cui i gruppi si formano) deve provvedere, volta per volta e caso per caso, al proprio programma. I commercianti o gli intelligenti di commercio a quelli del commercio, i militari o gl'intelligenti di cose militari a quelli delle armi, i magistrati o gl'intelligenti di tribunali a quelli della giustizia: ciascuno nelle condizioni speciali in cui si trova, ma, poiché tutti sono uomini, tutti con lo stesso spirito di fede morale. La specializzazione, che è rispetto delle competenze, deve dividerci; lo spirito comune ci riunirà e ci darà anche la reciproca intelligenza di quel che separatamente andiamo facendo. E si formerà la grande vita italiana, che non può essere « insufflata » da un programma generico di grandezza, perché (come bene una volta un fisiologo ammoní un filosofo) dall' « insufflare » nasce il « gonfiare » e non già la vita, che è il risultato delle proprietà delle particelle elementari. — Tutt'al piú, re-

stringendomi al mio modesto campicello, potrei tracciare il programma che, secondo me, spetta ora in Italia ai letterati e studiosi; ma questo (i lettori ben sanno) non fa d'uopo che io lo tracci, perché l'ho già tante volte esposto, difeso, particolareggiato, corretto, e mi sono adoperato, per parte mia, a metterlo in atto. Esso si compendia nella necessità di un'intima compenetrazione di studî filosofici e studî storici, e nel raccomandare il rigore del pensiero e della ricerca. Beninteso, anche a questo programma rivendico, in certo senso, il carattere di contingenza, perché potrebbe darsi che convenisse cangiarlo in un tempo piú o meno prossimo, quando i campi italici fossero cosí terribilmente impregnati di storia e filosofia da non lasciare prosperare altre non meno necessarie forme di attività umana.

Come nell'osservare questo o altro programma al fine di meglio coltivare la verità consiste l'unica missione morale della scienza, cosí quella dell'arte consiste nell'essere arte. Rivolgere ai letterati un pistolotto, riecheggiando il leopardiano: « Donne, da voi non poco la patria aspetta... », rievocando l'efficacia che ebbe la letteratura a promuovere il risorgimento italiano, o riparlando (manzonianamente o mazzinianamente) della « letteratura educatrice », non risponderebbe ai convincimenti già tante volte ribaditi in queste pagine. L'arte è educatrice in quanto arte, ma non in quanto « arte educatrice », perché in tal caso è nulla, e il nulla non può educare. Certo, sembra che tutti concordemente desideriamo un'arte che somigli a quella del Risorgimento e non, per esempio, a quella del periodo dannunziano; ma, in verità, se ben si consideri, in questo desiderio non c'è il desiderio di un'arte a preferenza di un'altra, sí bene di *una realtà morale a preferenza di un'altra*. Allo stesso modo chi desideri che uno specchio rifletta una bella anziché una brutta persona,

non si augura già uno specchio che sia diverso da quello che ha innanzi, ma una persona diversa. Lasciamo, dunque, di rivolgere augurî ed esortazioni agli specchi, e procuriamo di rendere meno brutte le nostre persone. Una generazione italiana, mentalmente piú alta e moralmente piú nobile di quella dannunziana, avrà un'arte piú alta e piú nobile, ed esprimerà la religione dell'età moderna, se l'età moderna saprà avere una religione, — come l'hanno perfino i selvaggi.

1911

XXIII

L'ARISTOCRAZIA E I GIOVANI.

Non c'è alcuno che non voglia essere aristocratico. Plebei si è, nel fatto, ma non si vuol essere, nell'aspirazione. Anche coloro che dicono di voler essere o si vantano di essere plebei, affermano questa loro idealità o realtà che sia, per distinguersi da alcuno o da molti o da tutti gli altri: per aristocrazia. L'aspirazione all'aristocrazia appare, se anche in forma comica, nel vanesio che sogna l'ammissione in un circolo di fatui del bel mondo o nel bottegaio che sollecita una onorificenza cavalleresca; e in forma che si direbbe cinica, nel briccone che si sforza di essere piú briccone degli altri bricconi, di farsi segnare a dito e invidiare e ammirare dai bricconcelli minori e novizî. Ma è, in sostanza, il medesimo travaglio onde l'artista con industri fatiche purifica l'opera sua di ogni scoria volgare e ambisce alla lode dell'originalità e della classicità, distinguendosi dal dilettante; e lo scienziato si adopera a raggiungere il rigore e la semplicità della dimostrazione, distinguendosi dal ripetitore e compilatore d'idee altrui; e l'uomo degno reprime e giudica severamente ogni bassa voglia che in lui si muova, distinguendosi dal dilettante di onestà e dignità che ha per uso d'indulgere a tutti i proprî capricci e ribattezzarli onestà e dignità. È vano, dunque, combattere l'ideale aristocratico, perché l'aristo-

crazia è la fiamma che tende all'alto, e questa fiamma è l'anima stessa dell'uomo. Il santo potrà proporsi di *spernere mundum, spernere seipsum, spernere se sperni*; e non si sottrarrà all'aspirazione aristocratica, che si afferma in queste sue medesime parole, proponenti un ideale cosí squisitamente aristocratico di ascetica perfezione da essere perfino inconseguibile.

Con l'ideale aristocratico si congiunge, e fa tutt'uno, il bisogno di vivere nella società dei pari; perché ciascuno disdegna di accomunarsi con coloro che reputa a sé inferiori, l'elegante col provinciale, il bottegaio col rivendugliolo, il ladrone col ladruncolo, il poeta col poetastro, e via dicendo. Né a ciò forma eccezione l'esistenza di uomini solitarî, i quali o sono solitarî per modo di dire, cioè viventi tra pochi, ovvero vivono anch'essi in una società di pari, ma in una società ideale, e non per questo meno reale, che si sono foggiati nel loro spirito. Lasciando di cercare esempî tra i fanatici e i maniaci, vi sono momenti della storia, e i momenti della vita individuale, nei quali il pensatore, l'artista, l'eroe o, semplicemente, il galantuomo e l'uomo di buon senso, deve staccarsi dal mondo che prossimamente lo attornia e rifugiarsi, per respirare, nel passato e nell'avvenire. E domanda allora: — Che cosa direbbe della mia opera o della mia azione questi o quegli, se fosse vivo? e che cosa ne dirà colui che la guarderà tra uno o piú secoli? — E in quel giudizio immaginato ritrova la lode o il biasimo, l'incoraggiamento o la correzione, il consenso o il dissenso; e in quel mondo ideale vive, come puro spirito, tra coloro coi quali si crede degno o vorrebbe essere degno di vivere: tra i proprî pari.

Sicché, essendo fuori dubbio che l'uomo si propone, e non può non proporsi, sempre e anche quando adopera parole che paiono significare il contrario, il problema del-

l'aristocrazia e della società dei pari, — le difficoltà e divergenze non possono nascere da altro se non dal vario modo di risolverlo. Anzi, chi ben consideri, queste stesse difficoltà e divergenze si riducono tutte a una sola, capitale: cioè, se l'ideale aristocratico sia da collocare in queste o quelle determinazioni particolari, contrapposte ad altre determinazioni, o in qualcosa che superi e abbracci in sé tutte le determinazioni particolari; se, per dirla in termini filosofici, la determinazione debba essere materiale o formale. Per chiarire la cosa con esempî, quando si fa consistere l'aristocrazia nella forza o nell'intelligenza o nel gusto estetico o nell'eleganza, simboleggiando storicamente l'ideale vagheggiato nel capo feudale o nel tiranno del Rinascimento, nel sofista ellenico, nel fiorentino dell'epoca medicea o nel gentiluomo della corte di Maria Antonietta; si dà dell'aristocrazia una determinazione materiale, perché la «forza» si svolge a spese dell'eleganza, del gusto, e delle altre cose, e a sua volta l'«eleganza» a spese della forza e delle altre cose; e una determinazione materiale se ne dà perfino quando l'aristocrazia è fatta consistere in qualche particolare virtú come la tolleranza o la temperanza o la tenerezza di cuore e simili, perché ogni virtú particolare, fatta valere da sola o messa a capo delle altre, esclude o danneggia le altre. Ma, ridotto e chiarito cosí il problema, ne è già preparata la soluzione, cioè l'affermazione del carattere formale dell'ideale aristocratico: con l'intesa, per altro, che formale non vuol dire (come volgarmente si crede) vuoto, ma anzi, pienissimo, e che perciò l'aristocrazia non può coincidere se non con l'integralità dello spirito umano, che nessuna sua forma esclude e in nessuna si restringe o riposa, e cerca sempre il bene e, cercando il bene, cerca insieme il vero e l'utile e il bello, ed esercitando davvero una virtú, esercita insieme tutte le altre. Il genuino, il

solo aristocratico, l'aristocratico di grande razza, è il *vir bonus*, che può all'occorrenza essere uomo di gusto come un Poliziano, risoluto come un Malatesta o un Borgia, acuto come un Protagora, elegante come un Rohan, e villano come Dante allorché « essere villano » gli parve debito quale effettiva « cortesia ». E solo in questa interpretazione formale dell'aristocrazia, la tendenza a distinguersi dagli altri uomini, che sembrerebbe aver qualcosa di duro e di egoistico (e l'ha di fatti nelle sue forme inferiori e false) si concilia con l'esigenza morale dell'umanità; perché quel distinguersi é lo sforzo per raggiungere la piena umanità, e uno sforzo che non respinge gli altri uomini dallo stesso segno e anzi li favorisce e soccorre, sebbene nel fatto riesca sempre a una distinzione e superiorità verso altri uomini, perché non tutti sono capaci di quello sforzo o di quella intensità di sforzo, e vi è e vi sarà sempre una massa d'individui inferiori, *fruges consumere nati*, intenti alle loro passioncelle e ai loro piaceri; una plebe insomma, che è immortale perché termine correlativo all'aristocrazia, che è immortale. Chi vuole provare il compiacimento di aver sotto i suoi piedi una plebe, procuri di essere un *vir bonus*, e la plebe, purtroppo, non gli mancherà sotto di sé; in ogni altro caso, crederà di sollevarsi sulla plebe e sarà esso medesimo plebe e goffa plebe, plebe aristocrateggiante.

Queste che qui si dicono sono in fondo cose semplici, quantunque, come suol accadere, il dirle con precisione le complichi alquanto. Eppure bisogna dirle, e dirle con esattezza, perché, tra democratismo mal inteso e aristocratismo frainteso, esse, ai giorni nostri e nell'animo dei giovani, non serbano il sembiante di cose semplici, ossia profonde, ma paiono cose ingenue, nel significato d'insipide e di sciocche. C'è stato negli ultimi decennî un seguirsi di mode mentali e sentimentali che, per un verso,

hanno fatto smarrire il senso delle proporzioni ossia di ciò che è veramente importante e fondamentale per l'uomo, e per l'altro, hanno stretto in orrido connubio l'energia e la cupidigia, la religione a la sensualità, la nobiltà e la vanità, la magnificenza e la vacuità; onde si è introdotto tale perturbamento negli animi giovanili, che un uomo sollecito delle sorti della patria, e un osservatore attento, non può non esserne impensierito e contristato. È un male grave, perché ha attaccato le fibre piú delicate e le radici della vita interiore; un male di rimedio difficile, e al quale, soprattutto, non si rimedia con la predica e con l'eloquenza e con le vivaci figurazioni letterarie e neppure con le migliori formole filosofiche, perché tutte queste cose, anche quando siano altamente ispirate in origine, si corrompono presto in quegli animi malati e alimentano la malattia, come può vedersi dai tanti idealisti e mistici e romantici e « cavalieri dello spirito », che ora vanno comparendo, e che sono i medesimi attori che hanno già recitato sui teatri del Nietzsche, del Tolstoi, dell'Ibsen, del D'Annunzio, del padre Tyrrel, e su quanti altri se ne sono aperti e chiusi dagl'impresarî delle « novità » spirituali negli ultimi anni. Piuttosto che nella complessa e squisita letteratura e filosofia, piuttosto che nel « ritorno » a questa o quella delle grandi fonti storiche d'idealità, bisognerebbe (ecco la sola idea che, dopo molto riflettervi, mi è occorsa in mente) cercare il rimedio, che so io?, in un ritorno alla lettura dei libri per le scuole elementari, e specialmente di quelli vecchi e filistei, per es. del *Giannetto*. Rimedio anche questo da somministrare con molta cautela, perché c'è rischio che si trasformi a sua volta in una leziosaggine, e che gli ex-dannunziani si mettano a « giannetteggiare », come se dovessero procreare un reuccio di Roma. No, i libri elementari sono libri serî e bisogna accostarvisi con reverente serietà: sono

libri che raccolgono la piú schietta sapienza della vita, che bisogna sapersi appropriare, tradurre in sé, ricomporre, far vibrare nel proprio animo. Dalla lettura dei libri elementari si apprenderebbe, tra l'altro, non senza stupore, che il giovane deve studiare ed educarsi allo scopo di « rendersi utile alla società ». Vi par poco?

E i giovani italiani odierni, e se non proprio quelli che sono stati già per la vita improntati del conio dannunziano (o Gabriele D'Annunzio, quanta verità nelle pagine di prefazione al tuo *Piú che l'amore*! tu puoi ben vantarti che coloro che ti si sono rivoltati contro, portano la tua livrea!), i piú giovani di loro, i *iuniores,* i neoteri, questo dovrebbero meditare, questo dovrebbe essere loro inculcato dai maestri, questo dovrebbe essere messo sotto i loro occhi con lo studio della storia e della vita presente e in tutte le piú varie guise: che la vita non è degna di essere vissuta se al rendimento dei conti non presenta un attivo di lavoro, compiuto ad arricchimento, elevamento e splendore della società alla quale apparteniamo: un lavoro quale che sia, da operaio o da direttore, da agricoltore o da scienziato, da industriale o da poeta (ché tutti sono di pari importanza e di pari pregio, né l'uno sta senza l'altro), ma un lavoro effettivo. Né già solo di quelli che si svolgono in momenti straordinarî, tra l'aspettazione e l'ansia dei concittadini, e che dànno in premio la fama e la gloria; il che a pochi e in rari momenti è concesso, per fortuna della vita umana, che non ha bisogno quotidianamente di eroi, come la vita fisiologica, per sua fortuna, non ha bisogno a ogni istante di medici e chirurgi di famosa abilità; — ma quel lavoro (lasciatemi parlare al modo dei libri delle scuole elementari, di sopra encomiati), che si offre ogni giorno e che ogni giorno si può compiere bene e ogni sera può recare la soddisfazione della giornata bene spesa e di cui si può misurare con

compiacenza il graduale e lento ma sicuro progresso. Se essi formeranno in sé questo sentimento e questa poesia del lavoro, non solo acquisteranno la pace dello spirito che gl'infecondi sognatori di ideali intessuti di egoismo hanno persa, ma conferiranno a sanare le infermità della vecchia Italia, l'oziosità e l'individualismo atomico, di cui tutti ancora soffriamo; e se una generazione d'italiani riuscirà in quest'opera, quale gloria maggiore potrà raggiungere? quale gloria individuale (che splende assai spesso sulla miseria comune) si pareggia a quella di una gloria comune, che sorga sulla virtú comune?

Dice un proverbio volgare che ogni carità comincia dalla propria persona; e sebbene l'intenzione di quel proverbio sia bassamente utilitaria, la parola è migliore dell'intenzione, perché veramente ogni carità, ogni riforma, ogni progresso deve rivolgersi anzitutto a noi stessi, e niente è piú ridicolo di coloro che intendono il dovere verso gli altri come un occuparsi delle faccende degli altri o di quelle della società intera e trascurano il proprio miglioramento, che hanno a portata di mano e che è poi il fattore vero del miglioramento di tutti gli altri. I giovani dovrebbero essere resi diffidenti circa tutti i grandiosi programmi di miglioramento sociale, non giá per insinuare nell'animo di essi lo scetticismo e l'indifferenza, ma anzi per ispronarli e farli accorti insieme delle reali difficoltà che incontreranno sulla loro via; e ottimo mezzo di renderli cosí accorti e alacri è ricondurli all'esame e all'esempio dei doveri prossimi. I quali non sono quelli che adempiranno quando l'Italia starà schierata in campo contro i Galli o contro i Germani, ma quelli che si esplicano con l'attendere al proprio ufficio, e, quando si è in iscuola, alla scuola; chi sa fare queste cose quotidiane, saprà stare anche in campo contro i Galli e i Germani, e i Sarmati e gli Sciti. Sentimento e poesia del lavoro, che darà loro

la fierezza aristocratica, e la possibilità di scegliere per compagni e amici coloro che nutrono lo stesso sentimento e hanno la stessa fierezza, e di vivere, come l'uomo brama, nella società dei proprî pari. Che se a segno e quasi a pompa di questa aristocrazia piacesse loro di circondarsi di orgoglio per sé medesimi e di disprezzo verso la plebe, da mia parte (e in considerazione dell'umana fragilità) concederei un siffatto compiacimento e sfogo; tanto più che quell'orgoglio e quel disprezzo sono in fondo, come si è già notato, non un oltraggio, ma un omaggio all'umanità. Siano orgogliosi, purché l'orgoglio non si fondi sul vuoto; disprezzino, purché non disprezzino uomini e cose che valgono meglio di loro.

In altri tempi, questa autoeducazione e questo bisogno di costituire nel campo etico una società di pari, prendeva la forma dall'ordine religioso; e a imitazione degli ordini religiosi, nel secolo del deismo e dell'indifferentismo religioso, sorse l'istituto della massoneria. Ma tutti sanno come gli ordini religiosi e le associazioni laiche rapidamente decadano dopo qualche generazione, e la lettera sostituisca in esse lo spirito, e della lettera vuota di spirito si valgano i molti che perseguono fini direttamente contrarî a quelli dei promotori: gli ordini e le associazioni rappresentano un disperato tentativo di solidificare e fissare ciò che è, di natura sua, liquido e mobile; onde, tutt'al più, riescono efficaci nel primo momento e per l'efficacia personale dei loro iniziatori. Non è conforme ai tempi nostri e all'esperienza storica acquistata costituire ordini e associazioni con fini puramente etici; ma tanto più bisogna promuovere quell'ordine senza regole e senza statuti e senza socî (né onorarî né ordinarî, e molto meno perpetui) che si forma tra gli spiriti affini, pronti a intendersi, a rispondersi e a collaborare perché pensano e, soprattutto, perché sentono a un modo stesso: quell'ordine che è simile alla «società» dei filosofi e dei poeti, che

attraversa la storia, e che non coincide, anzi diverge totalmente dalle «accademie» dei filosofi e dei poeti.

Io so bene perché ricordo (e se non ricordassi, i tanti giovani che mi passano sotto lo sguardo me li farebbero ricordare) i due grandi ostacoli o travagli che la formazione morale dei giovani incontra all'inizio della vita: la necessità di provvedere ai bisogni economici, o, come si dice, materiali; e le lotte interne che assalgono gli animi giovanili, e li fanno passare a volta a volta dall'entusiasmo alla depressione, allo scetticismo, al pessimismo, alla disperazione. Sembra, circa il primo punto, che ogni piú bello ideale di aristocrazia debba piegare innanzi alle ostilità e insidie sociali, attraverso cui solo i furbi e i vili e gli adulatori riescono a passare trionfanti, segnando col loro esempio la via da percorrere a chi non sarebbe disposto a furberia, viltà ed adulazione: una via sulla quale si deve abbandonare il meglio di sé stessi. Ma, in realtà, questa fosca visione è assai esagerata, perché, possedendo ogni ingiustizia degli uomini e della fortuna la virtú di colpire profondamente e di ribellare tutto il nostro essere, noi tendiamo a dilatarla e generalizzarla, e finiamo col chiudere gli occhi alla maggior parte della vita sociale; guardando la quale serenamente, ci apparirebbe, tra l'altro, il fatto indubitabile, che ogni giorno, da parte cosí dello Stato come dei cittadini, si fa richiesta di uomini probi e soprattutto capaci, e non si trovano nel numero che è richiesto. E forse i furbi e i vili e gli adulatori, che giustamente sono biasimati per un verso, posseggono dall'altro certe qualità di chiaroveggenza e di alacrità che gli uomini di migliori intenzioni avrebbero l'obbligo di acquistare; se la bontà efficace deve essere bontà armata e se il Vangelo stesso raccomanda di unire alla candidezza della colomba la prudenza del serpente. A ogni modo, ingiustizie e malvagità si sono avute sempre da che mondo è mondo, e si hanno dappertutto; e non hanno mai impedito a chi è

d'animo forte di procedere per la sua strada o di cadere di quelle cadute, che non disonorano. Anzi la storia ci mostra che di rado tra coloro che sono cresciuti in condizioni prospere e facili sono sorti uomini di valore; e la psicologia spiega come solo le difficoltà da superare temprino le forze spirituali; e i « libri per le scuole elementari » ci confermano, con la loro autorità, questi dettami della storia e della psicologia. Chi vuole davvero, riesce, un po' prima o un po' dopo, a mettere in armonia le sue aspirazioni ideali e la sua vita materiale; sia che le due confluiscano in una, come nel caso normale in cui si vive seguendo la propria vocazione, sia che scorrano parallele, come nel caso più raro in cui uomini, costretti a un lavoro inferiore o eterogeneo al loro animo, a forza di buona volontà finiscono con l'esercitarlo degnamente, ma insieme adempiono alla loro intima vocazione, e con tanto maggiore forza e migliore effetto quanto più compresso è stato il loro amore e il loro desiderio.

Non meno inevitabile, e non meno necessario e formativo e promotore, è quel che sembra un secondo ostacolo: lo smarrimento e l'incertezza sul fine e sul valore della vita. Qui non c'è formola, per vera che sia, la quale possa, di per sé, rimuovere l'ostacolo; perché ogni formola è la conclusione di un processo e ha efficacia liberatrice per colui che l'ha formolata come conclusione del processo faticosamente percorso, e tutta piena e vibrante, come è per lui, di quel percorrimento e di quelle fatiche; ma, trasmessa in un altro animo, si cristallizza, diventa immobile o inerte, e, peggio ancora, rettorica e convenzionale: onde la somma giustezza del motto del Goethe, che ciò che si è ereditato dai padri bisogna riguadagnarlo con le proprie forze per possederlo davvero. Sicché ai giovani non c'è da dire altro se non: — Soffrite anche voi, come coloro che sono stati giovani prima di voi, e guadagnatevi la vostra verità. Noi ve la vorremmo dare, ma non possiamo:

le verità, nel passaggio dalle nostre alle vostre mani, diventano rami secchi, e sta solo in voi la potenza di farli rinverdire. Ma vi possiamo dare un ammonimento, che neppure forse comprenderete a pieno ora, e del quale sentirete la verità quando sarete prossimi a ottenere per conto vostro la vittoria; e allora potrà giovarvi, come un braccio soccorrevole a chi sta sul punto di raggiungere la vetta. Pessimismo, scetticismo, misticismo, ascetismo, estetismo, individualismo sono negazioni della vita intellettiva e pratica, e perciò portano su di sé il segno della loro falsità; perché una teoria non può negare il fatto del quale è teoria, e una teoria della vita non può negare la vita. Siate pure e scettici e pessimisti e mistici e asceti e individualisti ed estetizzanti, se una felice disposizione di natura, un solido buon senso, non vi rende possessori fin da principio della verità sostanziale; soffrite le malattie, che sono malattie consuete dello sviluppo o proprie del vostro sviluppo; ma pensate qualche volta, per mitigare e insieme abbreviare quelle sofferenze, che c'è gente che ha già percorso più o meno celeremente lo schema stesso del vostro sviluppo, la quale è giunta alla coscienza che ciò che voi credete punti di arresto sono punti di passaggio, ciò che voi credete armonie sono disarmonie, ciò che voi credete liberazione dai pregiudizî e dai malanni è pregiudizio e malanno da curare. E se vi sentite inclini ad adagiarvi in quei malanni, a misticheggiare, pessimisteggiare, individualisteggiare e via discorrendo, guardate se per caso cotesta inclinazione non sia accompagnata dal desiderio e dal piacere di sottrarvi agli umili e prosaici e serî doveri della vita. Se vi è ispirata da quel desiderio, se vi procura quell'agevolezza, state pur certi che voi v'indugiate nell'errore e nel male; e, per vostro bene e vostro onore, provvedete a distrigarvene.

1911

XXIV

CONTRO L'ASTRATTISMO E IL MATERIALISMO POLITICI.

Chi osservi gli aggruppamenti politici che si vanno formando ora in Italia, specialmente tra giovani, e legga gli articoli dei loro giornali e porga orecchio ai discorsi che corrono, ha occasione di notare l'interferenza e l'antinomia di due diversi principî: l'uno che si può chiamare della giustizia assoluta; l'altro, della lotta senza giustizia. Quello ha i suoi precedenti prossimi nell'umanitarismo del secolo decimottavo, che in parte si trasfuse nel mazzinianismo; questo segnatamente nell'ideologia socialistica, che si è venuta trasferendo dai rapporti tra le classi sociali ai rapporti tra le nazioni e tra gli Stati. Serafico il primo, e perciò poco umano; troppo umano l'altro, e perciò disumano: il primo tendente all'astrattismo e all'ipocrisia, il secondo al materialismo e al cinismo: insoddisfacenti entrambi, e nondimeno ciascuno fondato su ragioni, che, sebbene unilaterali, non cessano di parere ragioni.

Perché, come si può negare che la giustizia, il rispetto dell'uomo verso l'uomo, il congiungimento degli spiriti nel comune culto della verità e della bontà, la sottomissione a una misura comune sia un'esigenza fondamentale e assoluta, senza cui la vita perderebbe ogni significato, ogni

guida, ogni calore, e non ascolterebbe più, nel suo intimo, parlarle le voci sue più care? Ma come si può disconoscere, d'altro canto, che la vita è lotta, e lotta senza pietà, e che la guerra è la sua legge, e che la storia è storia di guerre e non di paci, di atti di forza e non già di acquiescenze, e che questa lotta si combatte ogni giorno, e guai a coloro che non vi partecipano e non parteggiano, ai neutrali e agli uomini dalle «mani nette», che sono mani pendenti lungo i fianchi? Come si può non consentire con chi ricorda che l'Italia è risorta per compiere opere di amore e non di odio, di civiltà e non di prepotenza; e come si può dare torto a chi sorride con amarezza di coteste belle parole, che i fatti confutano a ogni istante mostrando ineluttabilmente che, se anche l'Italia volesse, non potrebbe sottrarsi alla necessità di essere ingiusta tra ingiusti e prepotente tra prepotenti?

Il risultato dell'una e dell'altra concezione è il pessimismo: un pessimismo passivo nel primo caso, costretto al non fare, o a fare prediche vane che è per l'appunto un non fare, a emettere infinite proteste e lamentele e gemiti di disperazione: un pessimismo attivo, nel secondo, di una falsa attività, che vuol fare tanto per fare, e per moversi e per stordirsi, pur sapendo di far cosa priva di giustizia, ossia priva di valore.

Come si vede, siamo innanzi a un vecchio problema, che quasi potrebbe dirsi un rompicapo: quello del contrasto tra morale e politica, tra morale di privato e morale di cittadino, al problema del machiavellismo, che ha formato per lunghi anni oggetto di meditazione e di accoramento pel nostro Villari, senza che gli sia stato possibile risolverlo davvero, perché egli non ha mai trovato veramente il termine medio che gli consentisse l'uscita dall'antinomia. Sul terreno dell'antinomia, il problema è insolubile; e si è sbattuti da una banda all'altra, o si rimane

accasciati nel mezzo, contemplando tristamente il destino dell'uomo, condannato all'impurità e all'immoralità. Non fa d'uopo dire che la vera impurità è questa coscienza impotente, questa accettazione sfiduciata di quel che si giudica male. Meglio assai lo sbattimento dall'uno all'altro principio opposto, che, se non altro, ha del tragico.

Per trovare il termine medio, giova anzitutto distinguere due ordini affatto diversi di valori: i valori universalmente umani, che si dicono di cultura, e i valori empirici o, come si chiamano, storici. La scienza, l'arte, la moralità porgono esempî dei primi; Roma o Grecia, Italia o Francia, Monarchia o Repubblica, Stato o Chiesa, esempî dei secondi: formazioni storiche e istituzioni risultanti dagli sforzi di molte generazioni e d'infiniti individui, fatti particolari, nei quali si concretano e diversificano i valori universali o umani, che offrono la condizione e la base per l'ulteriore attività. Il criterio distintivo dei due ordini è nettissimo: i primi sono istanze supreme, i secondi no; i primi sono non nati e imperituri, i secondi nascono e muoiono. Non c'è nulla di sopra al Vero e al Bello; ma c'è qualcosa di sopra Roma e Grecia, Italia e Francia, Stato e Chiesa; Roma è morta, la vecchia Francia monarchica esiste ancora solamente nel cervello di qualche letterato, Chiesa e Impero sono una ruina mesta; potranno esaurirsi e sparire il popolo italiano e il popolo tedesco, come sparirono gli Ittiti o i Cartaginesi: le categorie del Vero e del Bene vivono e vivranno cosí giovani e fattive come nel primo giorno del mondo, e ringiovaniranno in perpetuo il mondo che invecchia. Ma, riconosciuta la differenza, non è perciò negato il valore del secondo ordine di valori, come sarebbe assurdo negare il valore di un patrimonio che si è ereditato, per la ragione che sarà una volta consumato e dissipato; per intanto, non è stato né consumato né dissipato, e costituisce una forza e un valido

strumento per l'opera umana. Se è doveroso difendere i valori di cultura, non è meno doveroso, dunque, difendere quelli storici; come, del resto, tutti sentono e fanno, perché tutti, senza che sia uopo di troppi ragionamenti, sono portati a difendere il loro patrimonio familiare, la loro patria, la loro chiesa, le istituzioni alle quali appartengono.

Senonché i valori di cultura, per il loro carattere di universalità, si svolgono o lottano senza che mai l'uno di essi sopprima l'altro, ma anzi ciascuno di essi promovendo l'altro: la scienza, che non è la moralità, rinvigorendo la moralità, e la moralità, che non è la scienza, promovendo la scienza. I valori empirici per contrario, essendo fondati (si direbbe in termini logici) non sopra concetti puri ma sopra concetti rappresentativi, cioè essendo sostanzialmente fatti e non concetti, lottano l'uno distruggendo l'altro e soppiantandolo: Roma distrugge Cartagine, il germanesimo Roma, la Chiesa l'Impero, e lo Stato moderno tutti e due. E qui s'inserisce l'ansiosa domanda e ricerca da parte di coloro, che si vedono trascinati irresistibilmente a questa guerra di sterminio, e che, come uomini, si ripiegano talora sopra se stessi, e dubitano, e temono Dio, cioè la propria coscienza: — Per chi e per che cosa bisogna parteggiare? Se i valori umani sono i soli valori costanti e supremi, quale delle istituzioni storiche esistenti li incarna ad esclusione delle altre o a preferenza delle altre? Quale di esse ha il diritto di ottenere la nostra completa dedizione?

Alla quale domanda la risposta non può essere altra se non che tutte quelle istituzioni contrastanti e lottanti incarnano del pari, e insieme non incarnano, i valori umani; tutte hanno in sé la giustizia e l'ingiustizia, tutte sono degne di essere difese e degne di essere lasciate perire, e che chi aspetta dalla filosofia un'indicazione per

parteggiare per l'una o per l'altra, non l'otterrà mai, giacché la filosofia, insaziabile come la storia, le abbraccia tutte e tutte le respinge. Ma poiché appunto tutte quelle istituzioni hanno un motivo di vero e un lato difendibile, se anche ciascuna dovrà morire, per intanto ciascuna deve essere difesa; e da chi mai deve essere difesa se non da coloro che sono suoi figliuoli? L'Italia dall'italiano, la Francia dal francese, la monarchia da chi sente di vivere della monarchia, la repubblica da chi vive della repubblica. A offenderle, ossia a prepararne la morte, c'è chi pensa; e bisogna che vi sia chi pensi a garantirle e a prolungarne la vita. E nessuno, nell'adempiere a questo dovere di *pietas*, deve guardare (salvo il caso, che faccia, e nel solo momento che fa, professione di storico) all'istituzione avversa, per darsi pensiero del bene di essa in nome di un'astratta giustizia, ma ciascuno deve curare unicamente, e contro tutti, il bene dell'istituzione alla quale appartiene; come un avvocato non guarda agl'interessi dell'avversasio del suo cliente, e un soldato non si prende cura di avvertire il nemico che scopre il petto ai suoi colpi: l'inopportuna generosità si chiama, in questo caso, « tradimento ». La difesa delle istituzioni, a cui sentiamo di appartenere, è il dovere prossimo; e non vi sono, che si sappia, altri doveri effettivi se non quelli prossimi. E il complesso dei valori di cultura, che si simboleggia col nome di Giustizia o di Umanità, non si attua praticamente se non attraverso queste gagliarde difese e offese, perché i doveri generali non si attuano se non quando scendano da quell'astrattezza, che ha nome di cielo, sulla terra, nello spazio e nel tempo, e si facciano a noi prossimi. Noi siamo, nella vita, come guarnigioni e sentinelle poste qua e là dallo Spirito del mondo; al quale male serviremmo abbandonando i posti che ci ha affidati, per rendergli un omaggio astratto e inerte, a lui non gradito.

Certamente, c'è il caso, o viene il momento, in cui bisogna cedere e dare causa vinta e lasciare che l'avversario occupi il posto difeso e assoggettarsi a lui o conciliarsi con lui: viene il momento in cui lo Spirito del mondo sposta le sue guarnigioni e sentinelle, e fonde alcuni gruppi e ne divide altri per preparare nuove guerre. E chi si ostina allora a difendere il posto non più difendibile, può ben riuscire poeticamente affascinante, e chiamarsi nella storia Catone e nella letteratura l'onorato cavaliere Don Chisciotte. Ma Don Chisciotte è Don Chisciotte, cioè il simbolo dell'eroismo folle, e non già della virtù politica; e Catone meritava veramente di esser collocato tra inferno e paradiso, nell'equivoca situazione di guardiano del purgatorio, dove Dante lo collocò, e, prima che dai sarcasmi del Mommsen, fu colpito dal giudizio dello Hegel, il quale sentenziò che l'animo di lui era bensì grande *assai*, ma non *abbastanza*, perché non seppe sopravvivere a Roma, cioè a un valore, per grande che fosse, pur sempre contingente e inferiore all'Infinito che è lo spirito dell'uomo. Senonché la simpatia morale, che pur c'ispirano i Don Chisciotti nella letteratura e i Catoni nella storia, sta a significare il gran pregio che l'animo umano attribuisce a chi difende, anche di là dal necessario, il posto assegnatogli dal fato o da Dio. Quella difesa è meritoria, perché giova allo stesso eletto da Dio, allo stesso vincitore, ossia a colui che è il nuovo rappresentante dello spirito del mondo in un determinato tempo, rendendogli più difficile e più alta la vittoria, la quale per tal modo riceve in sé quel che di meglio era nell'avversario, Non è la conversione e il cangiamento che dispiacciano, perché tanto varrebbe ripugnare alla vita stessa, che si converte e cangia in perpetuo; ma la conversione che è levità mentale, il cangiamento che è debolezza morale, prodotti da irriflessione o da comodi privati. L'ostinatezza, quando non è ipocrisia

e vanità, ma esuberante e fanatica passione del dovere, sarà un vizio, ma un vizio aristocratico, che, per cosí dire, salva da vizî piú volgari.

I fautori della giustizia astratta, scambiando i valori empirici con gli assoluti e pretendendo trattarli al modo di questi, non soltanto entrano in una vana ricerca, ma per amore mal concepito di giustizia si fanno ingiusti, per troppa fede nella giustizia astratta peccano di poca fede verso la giustizia concreta che si svolge nel mondo, e che è la sola che giovi invocare e propugnare. Ma in pari grado, se non peggio, errano i fautori della lotta senza giustizia, quando, per inversa unilateralità, empiricizzano i valori assoluti, e non vedono altro innanzi a sé che la patria o il partito, la regione o la famiglia, la classe o la razza, nella loro immediatezza e brutalità, e riducono la nobile guerra del genere umano a quella ignobile, onde parla Polibio, di mercenarî ribellati, guerra di sterminio, senza tregua, senza fede. I valori empirici, illimitati nella loro lotta contro gli altri valori empirici, ossia limitati dalla sola lotta, hanno il loro limite nei valori di cultura; e perciò quanto si ammira chi sacrifica la sua prosperità materiale e la sua vita alla patria o al proprio partito, altrettanto suscita riprovazione e nausea chi all'una o all'altra prenda a sacrificare la verità o la moralità; cose che non gli appartengono, leggi non scritte degli dèi, le quali nessuna legge umana può violare. C'è qualche popolo, da noi non troppo lontano nello spazio, che suole stimare buon'arma di battaglia l'ingiuria e lo scherno contro i popoli avversarî; ma è un'arma poco salda e che fa male a chi l'adopera, onde è consigliato a cangiarla di volta in volta nell'altra della blandizia, che non è meno impropria, là dove i popoli sono divisi tra loro non dal loro capriccio, ma dal loro ufficio storico, e possono accordarsi tra loro solo in quel tanto, e per quel tanto di tempo, che la storia loro consente

ed impone, e non già ogni qual volta e nella misura che i capricci del sentimento e le astratte combinazioni del pensiero vorrebbero. E c'è qualche altro popolo, illustre nella civiltà europea, che, nell'adempiere a dure necessità di politica e di guerra, le accompagna volentieri con un ghigno di ferocia, che ricorda l'unno Attila o il longobardo Alboino, non soddisfatto di aver vinto Cunemondo e tracannante vino nel cranio di lui, anzi costringente la figliuola dell'ucciso a bere nell'orrida coppa. Ma né la falsità né la calunnia né l'ingiuria né la compiacenza per la frode e per la strage, appartengono ai doveri del buon cittadino e del sincero amatore della patria. Anche dove la lotta costringe ad accorgimenti che sono infingimenti e ad atti che sono violenze, il sentimento di servire a fini superiori e di obbedire a una necessità innanzi alla quale bisogna reprimere le proprie personali disposizioni e tendenze, deve conferire agli animi qualcosa di austero e, perfino, di malinconico. Non so se il principe di Bismarck falsificasse davvero il dispaccio di Ems ed ammetto anzi, se cosí piace, che egli non potesse fare altrimenti e compiesse il suo dovere di buon prussiano; ma l'allegria con la quale narrò piú volte la frode commessa (peggio ancora se non la commise nel fatto e se ne vantò a vuoto) è cosa riprovevole, che gitta un'ombra sulla sua memoria e pesa come colpa da espiare sul gran popolo che l'ha ammirata, se è pur colpa la mancanza di scrupoli e quel certo che di rozzo e di cinico, che si osserva di frequente nella Germania contemporanea. E, forse, quel sentimento di cattiva gioia spiega come il Bismarck, caduto in disgrazia, apparisse minore di sé, perché qualcosa di piccolo era veramente in lui grandissimo. Tempra ben piú fine ci svela il Cavour, che, costretto a infingimenti poco dissimili da quelli del Bismarck, sentiva il dissidio tra ciò che non avrebbe mai osato fare per sé e faceva per l'Italia; e morí come un

eroe, parlando sul suo letto di morte, non di sé, ma dell'Italia.

Con così alti esempî nella loro prossima storia, vorranno gl'italiani moderni, nel correggere il vago libertarismo e umanitarismo e l'ingenuità politica nella quale si erano troppo a lungo cullati, abbandonarsi ai torbidi sentimenti che carezzano i vagheggiatori delle lotte nazionali senza giustizia e senza fede? Vorranno mettere in cima ai loro animi l'Italia borgiana o corsara di qualche recente poeta o retore, e non piuttosto quella che sognava Niccolò Tommaseo, « severa e umile, armata e amante »? L'equilibrio mentale e la finezza spirituale è una conquista italiana, che vale, mi sembra, molte conquiste di territorî, e che giova mantenere con ogni vigore contro le esagerazioni e le degenerazioni così degli astrattisti come dei materialisti della politica.

1912

XXV

Il partito come giudizio e come pregiudizio.

Che cosa sono, in fondo, i partiti politici? Sono i generi della casistica politica, corrispondenti ai generi letterarî della rettorica. E a chi non è stato mai amico dei generi letterarî, si vorrà condonare se estende la sua diffidenza ai generi o partiti politici.

Voi saprete, poiché è stata spiegata molte volte, come la cosa vada in letteratura. Si foggiano certe astrazioni, che si chiamano la lirica, la tragedia, la commedia, il romanzo, l'idillio; e si finisce poi con lo scambiarle per la realtà stessa dell'arte. E i critici giudicano d'arte secondo i modelli dei generi, pedantescamente; e, peggio ancora, gli artisti, invece di seguire l'unico ideale dell'arte, si sviano dietro gl'ideali dei generi; e non solo i cattivi artisti, pei quali lo sviamento è l'unico percorso che possano compiere poiché non hanno nulla da dire, ma anche i grandi, che, quale piú quale meno, lasciano nelle loro opere tracce della superstizione pei generi o, come si dice, introducono qua e là nella schietta poesia la letteratura. E poiché la poesia non è la letteratura, e tuttavia la fallace dottrina dei generi vuol fare coincidere quei due concetti che non coincidono, sorgono le piú curiose dispute e sottigliezze e sofismi circa la vera tragedia e la falsa tragedia, la vera idea della lirica, e simili; e ciascuno si

vanta di aver visto meglio d'altri l'essenza del genere, cioè una cosa che non esiste; e, tutt'al piú, quando è artista che sappia il fatto suo o critico che abbia buon gusto, riesce a vedere, sotto quel nome, la sua propria e nuova opera d'arte, o l'ideale universale dell'arte, che in quella si è attuato.

Parimente in politica. Aristocrazia, democrazia, conservatorismo, progressismo, liberalismo, socialismo, militarismo, imperialismo, e via discorrendo, sono astrazioni; e la realtà è l'uomo che vuol vivere meglio, cioè sempre piú degnamente, conquistare maggiore luce al suo intelletto, maggiore libertà al suo volere, ergere monumenti pei secoli, accrescere il patrimonio dell'umanità. Onde accade che sotto i varî nomi gli uomini di buona volontà vogliano tutti lo stesso; e all'inverso, che, sotto qualsiasi di quei nomi, gli uomini di mala volontà vogliano ciascuno il proprio utile individuale e il proprio capriccio. E si assiste anche qui allo spettacolo del buon conservatore, che non crede poi di poter respingere del tutto la democrazia o il socialismo, cioè il suo avversario; o del buon socialista e pacifista, che non crede di poter al tutto rifiutare la milizia e la guerra, che pure aveva negate; e alle comiche definizioni della vera democrazia, del vero conservatorismo, dell'essenza del socialismo, dell'imperialismo ben inteso. «La Libertà, la Repubblica...», dice un candidato in una commedia francese, leggendo il programma elettorale a un suo protettore. E questi: «È troppo: bisogna temperare». «E come?». «Modificate cosí: la vera Libertà, la vera Repubblica». Ma perché vado cercando citazioni nei ricordi delle recite teatrali, che mi è accaduto di ascoltare? «*Libertas et speciosa nomina praetexuntur, nec quisquam alienum servitium et dominationem sibi concupivit, ut non eadem ista vocabula usurparet*», dice Tacito, che i nostri vecchi amavano citare.

Certamente, quelle astrazioni hanno dietro di sé qualcosa, e qualcosa d'importante; altrimenti, non sarebbero sorte: dal nulla non sorge nulla. E questo qualcosa sono le istituzioni o abitudini nelle quali si meccanizza la vita, necessarie alla vita, perché il meccanismo è necessario, e, conservando il lavoro compiuto, fa risparmiare fatiche pel futuro. Come il poeta, nel concretare fra determinate condizioni di tempo e di luogo, cioè di storia, la propria intima ispirazione, non può non incanalarla in certe forme stabilite, che sono il linguaggio tradizionale, i metri, le disposizioni per strofe, per atti o per capitoli, e insomma i « generi », cosí l'uomo politico deve concretare il suo impeto volitivo tra gli uomini e nelle condizioni in cui è posto, e appoggiarsi a un aggruppamento e avversarne un altro, cioè entrare nel meccanismo dei partiti. Ma, se il poeta soggiacesse senz'altro a quelle forme stabilite, se comprimesse la sua ispirazione per farvela entrare, se surrogasse la vita con la morte che è il meccanismo, non sarebbe poeta. Il poeta genuino, quando sembra che rispetti (e in certa misura effettivamente le rispetta) le forme stabilite, in realtà le modifica sempre, ossia crea una nuova forma, che si stabilisce al posto delle anteriori: sembra che incanali la sua ispirazione nel canale esistente (e in qualche modo l'incanala), ma in realtà apre un nuovo canale. E infatti, se non accadesse cosí, come mai si sarebbero formati i canali preesistenti, e come se ne formerebbero di nuovi?

Parimente l'uomo politico, che abbia un nuovo contenuto da far valere (e il nuovo contenuto piú o meno l'abbiamo tutti, perché tutti valiamo per qualcosa di nuovo finché viviamo e operiamo), quando pare che accetti un partito esistente (e in qualche misura l'accetta), in realtà crea un nuovo partito, perché il nuovo pensiero produce un nuovo aggruppamento, o cangia le ragioni di un ag-

gruppamento esistente, e anche quando serba le spoglie dei medesimi individui, vi mette dentro altre anime.

La conseguenza di queste dilucidazioni concettuali è che i partiti politici, se porgono un'utile maniera al sociologo di rappresentare schematizzando la vita politica, e se sul terreno effettuale sono il necessario effetto di ogni movimento politico nuovo; quando poi non si tratti né di costruire sociologie né di accettare risultati, ma di cercare che cosa si debba promuovere praticamente nel proprio paese, e di promuoverla col fatto, operando politicamente, sono concetti estranei, che bisogna allontanare dalla mente; se non si voglia che quella cosa giudiziosa, che è il partito (giudiziosa, perché creata dal giudizio umano), si muti in pregiudizio. Allo stesso modo — insisto nel mio paragone, che a me dà chiarezza, e forse la darà anche ad altri, perché la maggioranza degl'italiani è di letterati — nessuno nega (e neppure io, e se qualcuno mi ha inteso cosí, mi ha frainteso, e mi ha scambiato, che so io?, per un « futurista »), nessuno nega l'utilità dei generi letterarî *pour parler le monde* dell'arte; e neppure il rispetto che si deve alla tradizione, che solo gli arfasatti disprezzano; e neppure che l'opera nuova rientri sempre in qualche modo nelle correnti letterarie preesistenti (la *Divina commedia* tra le « visioni », il *Decamerone* nella novellistica medievale, l'*Orlando* nel poema cavalleresco): ma, quando si tratta veramente o di creare o di giudicare l'arte, tutto ciò non serve a nulla, e, se vi si caccia dentro, diviene un pregiudizio, rovinoso per l'artista e pel critico. Nel momento della produzione (e in quello dello schietto giudizio estetico) non vale altro che l'arte in universale, cosí come si sta determinando o si è determinata nella singola situazione; e ad essa bisogna unicamente intendere tutte le forze dello spirito. Un uomo o un gruppo di uomini, che si accinga a servire il proprio

paese, non può proporsi il problema politico in questa forma: — Sarò io democratico o aristocratico, progressista o conservatore? e quale è la vera democrazia o la vera conservazione? — Cosí proposto, il problema diventa formalistico, e cioè vuoto, epperò insolubile. Il suo problema dev'essere invece: — Promoverò o avverserò questa o quella riforma tributaria o elettorale? questa o quella tendenza di classe? questa o quella politica bellicosa o pacifistica? — E via discorrendo. Tracciato un programma piú o meno largo e piú o meno duraturo, cioè commisurato a condizioni piú o meno transitorie, egli potrà avvicinarsi o congiungersi a uno dei partiti esistenti, se questo accoglie quel programma (e modificherà allora, nell'atto stesso, per l'introduzione di nuove forze e di nuovi pensieri, il partito al quale si avvicina); o potrà cercare di formarne un altro, nuovo di pianta. Sarà, cotesto nuovo partito, da denominare democratico o conservatore, progressista o moderato? La cosa è sostanzialmente indifferente, e al richiedente sarebbe da rispondere: Questo è ciò che io penso e voglio: battezzatemi come vi piace, o interpretate il battesimo che, tanto per compiacervi, mi darò, non con l'etimologia del nome, ma con la particolarità delle cose che esso denomina.

Se nella superstizione pel « partito » non ci foss'altro che questo scambio tra il momento originario e il momento conclusivo, e tra la concretezza e l'astrazione, già per questo converrebbe combatterla come causa di confusione, di perditempo e di vaniloquio. Ma io temo che oggi, in Italia, si celi sotto di essa qualcosa di piú grave; ossia il persistere del concetto nel quale i filosofi socialisti tedeschi rinsaldarono l'ipostasi di quelle astrazioni e acutizzarono i contrasti dei partiti: la lotta di classe. Concetto logicamente assurdo, perché formato mercé l'indebito trasferimento della dialettica hegeliana dei concetti puri alle clas-

sificazioni empiriche; e praticamente pernicioso, perché distruttivo della coscienza dell'unità sociale. La vagheggiata società futura, nella quale la lotta di classe si comporrebbe, o è la vacua immagine di uno stato sopraumano e paradisiaco, o non è altro che la società di tutti i tempi, nella quale il momento della lotta è sempre congiunto e sottomesso a quello superiore dell'unità. Questa coscienza dell'unità sociale, scossa dalla lunga consuetudine della ideologia socialistica, urge, a mio credere (e l'ho detto altra volta), restaurare; e per restaurarla efficacemente, bisogna andare strappando tutte le piccole radici, dalle quali nell'animo nostro può ancora rinascere la mala gramigna di quella ideologia. Per mio conto, non mi vergogno di dire che ho speso alcuni anni a imparare il socialismo, e altrettanti a disimpararlo; e in quell'imparare e disimparare pur qualcosa ho imparato: a risentire, cioè, in me stesso, non rettoricamente, il valore di certe idealità del Risorgimento italiano, che i patrioti e liberali tra il 1875 e il 1895 avevano rese odiose, perché, in quel non lieto periodo della nostra vita pubblica, se n'erano valsi ad orpello di ogni sorta di cupidigie.

Intendo bene che l'imperativo della « lotta di classe », e l'altro che impone quasi obbligo d'onore il risolversi per un partito e uscire dal limbo della neutralità, prendono talvolta significato di protesta contro due cose assai brutte: contro l'inettezza e pusillanimità, che spinge non pochi al falso piglio dantesco di « farsi parte da se stessi », a vagheggiare un partito di « gente onesta » e « imparziale », a sfuggire i contatti con tutti gli aggruppamenti umani storicamente dati; — e contro l'ipocrisia, che, sotto nome d'« interessi generali », propugna in realtà gl'interessi particolari di singole classi, leghe e individui. Ma perché mai il fittizio e inconcludente appello che gli sciocchi e pigri fanno agli uomini di buona volontà, deve scre-

ditare quell'appello quando è poi fatto sul serio, e non da sciocchi e pigri, con l'intento di giungere a un accordo degli spiriti circa determinati problemi della vita pubblica? E, per quel che è degl'interessi particolari che possono assumere la maschera di interessi generali così per effetto d'illusioni inconsapevoli come di consapevoli inganni, troppo facilmente e unilateralmente, a mio avviso, vengono smascherati o sospettati soltanto nella cosiddetta borghesia, quasiché il cosiddetto proletariato, e qualsiasi altra classe o partito, non abbia anch'esso i suoi *idola tribus* e le sue menzogne.

Comunque, il mezzo radicale d'impedire le illusioni e gli inganni non si è ancora trovato, né in politica né in alcun'altra parte della vita; e anche qui non vedo per quale ragione il timore dell'abuso che si possa fare del concetto dell'interesse generale o della unità sociale, dovrebbe vietarne l'uso, e quale rimedio porgerebbe al male la rigida concezione dei partiti e delle classi, la quale tende anzi ad estendere il male stesso, col far prevalere sull'interesse generale quello, se non addirittura privato, particolaristico.

E, concludendo, ripeto che i partiti sono necessarî, ma necessarî nella propria loro cerchia, come derivazione e non come scaturigine dell'azione politica, come conseguenza e non come premessa. La vera azione politica richiede sempre un trarsi fuori dai partiti per affisare, sopra di essi, unicamente la salute della patria; e questo trarsi fuori dal partito è il sol modo di dar vita a un nuovo partito o di tenere in sana vita quelli esistenti.

Questo e non altro volevo dire, quando mi permisi di raccomandare agli amici dell'*Unità* di non darsi troppo pensiero della signora Democrazia e del signor Socialismo, tanto difficili a definire in idea, quanto, per quel che sembra, difficili a trovare impersonati nella realtà della pre-

sente vita italiana; e di badare a trattare questioni determinate e concrete, secondo gli ottimi saggi che di ciò hanno già dato. È la medesima raccomandazione che farei a un poeta che vedessi turbato dal pensiero se la sua opera sarà veramente una tragedia, una lirica o un romanzo: che badi, cioè, a comporre una bella poesia e lasci poi che altri la battezzi a suo piacere. Che l'ispirazione sia profonda e il lavoro dell'esecuzione scrupoloso e tenace: ecco quello che importa, nell'arte come nella politica.

Marzo 1912.

NUOVA SERIE

I

CONTRO I SISTEMI DEFINITIVI.

Alcune pagine, da me pubblicate sulla Filosofia come Metodologia [1], mi hanno attirato molteplici obiezioni, alla piú parte delle quali la risposta non potrà venire che dall'ulteriore riflessione, che vorranno spendervi intorno gli obiettanti medesimi. Ma, poiché quasi tutte esse si assommano in un argomento *ad hominem* o in qualche modo lo contengono, questo voglio ora raccogliere, perché mi pare che sia materia adatta al genere delle presenti conversazioni o « postille » [2]. Mi si dice in compendio: — Ma non avete anche voi, quantunque abbiate schivato di adoprare la parola « sistema » e rifuggito dal battezzare con un titolo distintivo il vostro filosofare, non avete voi stesso costruito un « sistema chiuso » e una « filosofia definitiva »? Non avete considerato come solo reale lo Spirito, e lo Spirito come sistema di forme pure, che vengono da voi determinate in quattro? E non avete perciò anche voi, nel problema della « unità-distinzione », il vostro « problema fondamentale », quel problema fondamentale che dichiarate assurdo e negate presso gli altri?

---

[1] Si veda ora *Teoria e storia della storiografia*[1], pp. 140-53.

[2] Questo, come quasi tutti gli scritti seguenti, sono tratti dalla rubrica della rivista la *Critica*, intitolata: « Postille ».

L'obiezione comprova, in primo luogo, che la critica contro la filosofia generale, i sistemi chiusi e statici, il problema fondamentale e la soluzione definitiva, è alquanto difficile e richiede che molte cose siano sapute o tenute presenti.

Essa, infatti, importa che, come noi tutti — dico noi che, piú o meno, abbiamo ripercorso mentalmente l'intero corso della storia del pensiero e della civiltà, e oltrepassato teologia e materialismo — siamo d'accordo che la realtà non si divide in mondo e sopramondo, in mondo e Dio, in natura e spirito, in materia e forma (salvoché non si voglia rinunziare a pensarla e rifugiarsi nel mistero o nel soprannaturale); cosí dobbiamo distruggere un'ultima trascendenza, che tuttavia rimane e s'insinua inavvertita, la trascendenza della filosofia rispetto al conoscere comune, o (che è lo stesso) del «problema filosofico» rispetto ai «problemi storici», o della «filosofia generale» rispetto alla «filosofia particolare». Questa divisione, innocua nell'apparenza, è il residuo, ristretto al minimo, della vecchia trascendenza e teologia; e, minimo che sia, rimane insidioso e pericoloso, perché nel mondo del pensiero i minimi operano come massimi. Anch'io, dapprima, nell'inizio della mia vita pubblica di scrittore, serbavo (come può vedere chi percorra in ordine cronologico i miei volumi) alcunché di questa sorta di trascendenza, concependo la storia della filosofia come la ricerca dell'eterno Vero, che si raggiunge per successive approssimazioni, e distinguendo la verità filosofica dalla verità storica; ma, in quel tempo stesso e con migliore istinto, ripugnavo a ciò che chiamavo «Metafisica», e diffidavo di ogni vantata facoltà di superiore visione, diversa dal pensiero che è di tutti e in tutti. E a poco a poco mi liberai anche da quelle superstizioni e venni stabilendo un migliore accordo tra i miei concetti; e sono ormai parecchi

anni che ho criticato a fondo l'idea della « Filosofia generale », della « Logica » che stia sopra alle altre filosofie, del « Problema filosofico », del « Sistema eterno », e via discorrendo.

Ora, forseché il mio concetto dello Spirito e delle sue forme necessarie è una « filosofia generale », che lascia fuori una « filosofia speciale » o una conoscenza « ordinaria »? Non è essa tutta la filosofia e coincidente con tutta la storiografia, dalla quale può essere trattata a parte, come ho avvertito, solo per artifizio letterario o didascalico? Lascio io forse qualche stacco tra le categorie dei giudizî, che a ogni istante si formano, e il concetto dello Spirito? Non sono forse per me, quelle categorie, la realtà stessa o l'autocoscienza dello Spirito? Ammetto, per caso, due diverse verità, una dello spirito che è distinzione e l'altra della storia che è confusione, o una dello spirito che è confusione e, se cosí piace, unità, e l'altra della storia, che è distinzione? o due facoltà di conoscere, l'una filosofica e l'altra non filosofica? Mi pare che dico proprio l'opposto, e che perciò precludo ogni adito a una Filosofia generale o Metafisica, che renda poi indispensabile una filosofia minore, o una non-filosofia, per il pensiero ordinario. E mi pare di avere, secondo le mie forze, perseguitato la trascendenza e la teologia sotto tutte le forme con le quali si travestono, per tutti i meandri nei quali s'insinuano, e in tutte le pieghe e angoli nei quali si cacciano.

Nondimeno, poniamo che su questo ultimo punto io m'inganni: poiché mi sono avveduto piú volte in passato di essermi ingannato in questa o quella proposizione e le ho poi corrette, debbo ammettere che ciò possa accadere anche in avvenire, e anzi spero bene che ciò accada perché sarebbe segno di persistente gioventú. E che cosa importerebbe se io m'ingannassi sul punto enunciato? Che io crederei a torto di avere spinto in me quella caccia fino

all'esaurimento, e che, senza che io me ne avveda, permane qua e là nel mio pensiero alcun residuo di trascendenza. Sarebbe cotesto il trionfo della tesi da me sostenuta contro la « filosofia generale »: trionfo che si farebbe valere persino contro me stesso; sicché quell'armonia tra i miei pensieri, che io avevo portata sino a un certo segno, dovrebbe essere ancora spinta innanzi per diventare perfetta (perfetta quanto è umanamente o individualmente possibile) ed espungere da sé ogni residuo del vecchio abito metafisico. La quale opera tocca alla critica, e poiché la critica la esercito anch'io da me su me, tale opera compio anch'io di continuo, ripensando il mio pensiero stesso, come fa ogni uomo che provi il pungolo e lo scrupolo del vero, e il bisogno di tenere ben netta e in ordine la propria coscienza intellettiva.

Dunque, una filosofia dello spirito come filosofia generale non c'è in me, salvo che non ne resti qua e là per distrazione qualche brandello, dove il mio pensiero non è vigile e non è veramente mio. E non c'è nemmeno un sistema statico, non solo perché, come tutti sanno, ogni nuova trattazione da me data è tentativo di acquisire nuovi problemi, e, come so io che ben conosco le mie personali faccende, non nasce mai altrimenti che per nuove esperienze di vita e nuovo studio di documenti storici; ma perché, se anche per mia infermità o desidia mi fossi a un certo punto arrestato, statico non potrebbe essere mai ciò che si è definito da sé: « soluzione di serie e gruppi di problemi che m'interessavano e avevo presenti nell'anno tale o nell'anno tal altro, *cuius titulus Aesthetica, cuius titulus Logica, cuius titulus De Hegelii veritate et erroribus, cuius titulus De J. B. Vici philosophia* »: e via.

E passiamo all'obiezione del « problema fondamentale », nel qual punto veramente mi par di passare, più che ad altro, a un gioco di parole; perché sarebbe dovuto esser

ben chiaro che io, nel negarlo, parlavo del « problema oggettivamente e ontologicamente fondamentale » (quello di Dio, per esempio, creatore e governatore del mondo), e di esso negavo la legittimità (riducendo anche un problema come quello di Dio e del mondo a problema particolare e storicamente variante); e non parlavo già dei problemi o del problema che possono esser detti metaforicamente ed empiricamente principali o fondamentali — ossia di maggiore importanza — per tale o tal altro pensatore, in tale o tal altro tempo. E, concedendo per ragioni di brevità quel che non credo del tutto esatto, ossia che il problema principale che mi ha occupato nella mia vita mentale sia il problema dell'unità-distinzione (che certamente, peraltro, è uno di quelli dei quali piú mi son dato cura), che cosa esso è stato per me se non un problema, col quale la mia mente accoglieva le condizioni dei miei tempi e insieme vi reagiva contro? In verità, due principali tradizioni mi sono trovato innanzi ai cominciamenti dell'opera mia: l'una, il positivismo, che indeboliva tutte le distinzioni e ogni serietà di pensiero critico mercé le burlette associazionistiche ed evoluzionistiche; e l'altra, l'hegelismo, che, per altro verso e con ben piú alto spirito, giungeva a consimile effetto, mercé un'ebbra dialettica, che trasformava e dissolveva in mere opposizioni tutte le categorie e distinzioni. E a quelle due si vennero aggiungendo poi, non meno indocili al rigore dei concetti, le nuove scuole pseudoidealistiche, ossia mistiche, intuizionistiche e prammatistiche. Sicché gran parte del mio lavoro di critico e della mia polemica filosofica si è dovuta rivolgere di necessità a restaurare e tener salde le distinzioni, sulle quali si fondano i giudizî e le interpretazioni storiche. Ma sono affatto consapevole che se invece, per cosí dire, fossi vissuto in tempi di fiorente e invadente scolasticismo o volfianesimo, avrei lavorato principalmente

in senso opposto: a cancellare non solo (come ho fatto sempre) le indebite ed empiriche distinzioni, ma a mettere soprattutto in luce, per quelle ammesse e legittime, la relazione e l'unità; ossia mi rendo pieno conto che il mio cosiddetto « problema principale » è un problema « storico ». Anzi, il fine a cui tende il mio qualsiasi lavoro è a far che quel problema diventi » storico » anche nell'altro senso, di problema trapassato e morto, cioè che la serietà della distinzione si renda cosí generalmente limpida ed ovvia, che non se ne discuta piú e non formi piú problema. E faccia il Cielo che ciò avvenga non troppo tardi e in maniera cosí completa che i miei volumi passino tra le anticaglie e i documenti, e il mio pensiero vada a raggiungere quello di tanti altri piccoli o grandi confessori di verità, vivendo come succo e sangue della nuova cultura e perciò senza piú bisogno delle parole del loro autore, del cui nome « appena si pispigli », quando non sia affatto dimenticato. Chi conosce piú quel gran filosofo, quel vichiano « bestione », che risolse l'angoscia dell'uomo primitivo, rivelandogli sopra di sé, cioè nel suo vero sé, l'idea di Dio? Eppure tutti noi viviamo ancora di quel suo pensiero e di quella sua polemica: ne viviamo tanto, che quel suo Dio non è piú per noi un problema.

« Pure (mi dice ancora un obiettante), che cosa volete? io non riesco a persuadermi che la vostra scoperta delle quattro forme dello spirito, quattro e non piú, non sia un sistema chiuso e una filosofia definitiva ». Ma il mio cortese obiettante, che, cosí dicendo, avrà di certo abbozzato un sorriso, deve sapere che io non sorrido ma rido addirittura della mia « scoperta », e delle mie « quattro » forme. Rido, beninteso, non già di me (perché, grazie al cielo, cinico non sono e di me, se mai, piangerei), ma rido della buona gente che ha preso quelle forme per una mia « scoperta », e quel « quattro » per il numero 4. E che non

sia numero l'ho già spiegato altra volta (ma forse non è bastato), perché la serie dei numeri va all'infinito ed è lineare, e ciò che è quattro e non più, quattro in cui il primo ritorna ultimo e l'ultimo primo, non si chiama numero ma relazione; ed è tanto poco 4 quanto la relazione di universale, particolare e singolare nel concetto è 3, o la categoria e l'intuizione nella sintesi a priori sono 2. E non sono, quelle forme, una mia «scoperta»; e di ciò non mi rammarico, perché se tale fossero, la scoperta sarebbe troppo grossa, troppo miracolosa, e mi nascerebbe il dubbio di aver partorito una grossa corbelleria. Tutti gli uomini, da che mondo è mondo, non pensano e giudicano altrimenti che con le forme o categorie del Vero, del Bello, del Buono, dell'Utile (che sono il mio famoso numero quattro), e non c'è parola che esca dalla bocca di una donnicciuola o di un bambino, in cui non sia dato ritrovarle tutte e quattro. Vero è che io ho rannodato sempre le mie molteplici dottrine secondo quei quattro concetti, e ho persino composto speciali volumi, che recano sul frontespizio ciascuno il nome di una di esse. Ma gli è che anch'io sono uomo, e, in questa qualità, di che altro mai, in sostanza, potevo discorrere, se non appunto del Vero, del Bello, del Buono e dell'Utile? Vero è anche che talune di quelle categorie le ho dovute come riscoprire; ma a fronte di chi? A fronte di uno o di più filosofi di mestiere. E che cosa sono i filosofi di mestiere se non una frazione piccolissima dell'umanità pensante, della totalità filosofante? E non è scritto (come i nostri vecchi ben favellanti dicevano), non è «scritto sui boccali di Montelupo», che i filosofi smarriscono talvolta persino il buon senso, anzi il lume degli occhi? Lo smarriscono, certamente, per riacquistarlo poi più fulgido ed acuto; ma, per intanto, lo smarriscono.

Io sono venuto in qualche notorietà come studioso di cose filosofiche; onde mi occorrono casi che non succedono

a tutti e pur nondimeno sono degni di nota. Uno dei quali è questo, che non passa anno o semestre che non riceva, con domanda di cortese giudizio, qualche manoscritto, che espone un nuovo « Sistema dell'universo ». (Il piú savio di tali sistemi, che io abbia mai letti, è stato quello di un pazzo, del quale volli appunto perciò informare il pubblico.) Ora, tutti cotesti costruttori di sistemi sono solitarî, che non s'interessano né alle faccende umane particolari né alla storia né ai pensieri degli altri uomini né ai libri dei filosofi; ma si pongono a faccia a faccia col « gran problema » e lottano erculeamente col mostro e si sforzano di domarlo. Entrare in discussioni con essoloro, e istruirli o ammonirli, sarebbe affar disperato, e non mi ci attento piú; segnatamente dopo una gran paura che soffersi sette od otto anni fa, quando, essendo venuto a me di persona, dopo avermi inviato il suo scartafaccio-sistema, uno di tali costruttori, e avendogli io detto candidamente di non aver compreso nemmeno uno dei suoi sterminati periodi, ne ebbi per risposta, che pure la cosa era chiarissima e bastava afferrare la « losanga del pensiero »; e poiché io replicai che, appunto, la « losanga del pensiero » non l'avevo afferrata, il viso di colui si dipinse di cosí profonda costernazione, di cosí vivo spasimo, che dovetti subito affrettarmi a confortarlo di buone parole: senonché (ed ecco quale fu il brivido di retrospettiva paura che tutto mi fece fremere), qualche settimana dopo, lessi sui giornali che lo stesso pover'uomo, contrariato in non so quale suo desiderio da un suo superiore burocratico, aveva tratto di tasca una rivoltella e si era sparato, cadendo morto ai piedi del superiore. Dunque, quando ricevo di quei manoscritti, mi guardo bene dal contrariare i loro autori; e me la cavo di solito col suggerire loro di leggere qualche libro, o con la barzelletta che, se ci fosse un mistero dell'universo da scoprire, lo avrebbe già scoperto Platone, un po' prima di

loro. Ma quei curiosi tipi d'illusi, — i quali (questo anche ho notato), se appartengono all'Italia settentrionale, aggiungono per lo più al loro nome la qualifica di « ragioniere » o di « geometra », e se alla meridionale, nulla, forse perché più grande è qui il numero degli sfaccendati, — quei curiosi tipi mi stanno pure in mente come l'espressione estrema, e la spontanea satirica caricatura, della « Filosofia generale » e del « Problema fondamentale ». E concludo, adunque, con l'augurio, che tra gli addottrinati studiosi di filosofia, in Italia, non si abbiano ormai più cultori, quantunque aristocratici e sottili, del problema che un tempo fu dei teologi e che ora può bene, a mio parere, restare affidato ai « ragionieri » e ai « geometri » in vacanza; e tutti intendano, con sempre maggiore risolutezza e consapevolezza, a chiarire non più « l'enorme mister dell'universo », ma i piccoli misteri che ci affliggono e turbano nei nostri giudizî; e tutti interpretino a dovere il motto di Filosofia-Storia-Vita, che abbiamo scritto sulla nostra bandiera. Il gran lavoro dei nuovi tempi è la Storia, nella quale confluisce la filosofia e dalla quale sorge la Vita; e, veramente, le dilucidazioni, le critiche, le polemiche e le prediche, che da tanti anni andiamo somministrando, avranno raggiunto il loro fine solo quando in Italia sarà sorta una storiografia, che metta in valore i concetti filosofici sin oggi elaborati, e nell'atto stesso ne elabori di nuovi e più veri, o susciti l'esigenza dei nuovi e più veri.

1916

II

Concordanze tra la filosofia e i detti comuni.

Molta compiacenza si prova (o, almeno, io provo) nel venire ravvisando nei proverbî e nei detti comuni la sostanziale concordanza con le piú alte e difficili proposizioni filosofiche; e quella compiacenza nasce dal vedere come confutato dal fatto ciò che altra volta, valendomi di una parola dello Schleiermacher, ho chiamato l' « aristocratismo del vero ». Perché l'aristocratismo del vero, ossia l'idea che il vero sia cosa estranea alle moltitudini umane, privilegio di pochi, se può dare gioia orgogliosa agli spiriti rozzi, egoistici persino nel campo del vero, e malinconia ai fini e delicati, che si vedono, per effetto della coscienza del vero, distaccati e straniati dagli altri uomini, e questi ridotti a volgo irredimibile e quasi animalesco, negli ingegni avveduti e critici suscita invece il dubbio, che quel-l'affermato vero debba essere illusorio, appunto perché si presenta come possesso astrattamente individuale, senza legame, senza radici nella mente del genere umano. Ma il pensiero del filosofo è un pensiero tra i pensieri, diverso dagli altri solo in quanto è piú ampio e piú preciso, e rende durevolmente operoso ciò che in altri intelletti balena fuggevole, e sicuro nel suo moto ciò che in altri procede ondeggiante e tentennante; e perciò né il filosofo ha diritto

di disdegnare ciò da cui il suo pensiero proviene e con cui si lega e a cui deve ritornare, né gli altri di mostrare malagrazia al filosofo pei servigi che loro viene prestando, e dei quali, presto o tardi, se ne accorgano o no, risentono il beneficio. Non altrimenti il poeta produce espressioni simili a quelle di qualsiasi uomo che sente e che si sofferma per un istante a contemplare il suo sentire e ad esprimerlo; ma espressioni piú ricche e pure, piú ferme e precise; e ciò forma la sua gloria, ma anche la sua umanità, il suo vanto e insieme la sua umiltà. Ecco perché nessuna maggiore soddisfazione per un artista che udire il lettore e spettatore dell'opera sua esclamare: — Questo sentivo anch'io! —; e nessuna maggior soddisfazione pel filosofo che ritrovare i suoi filosofemi nei detti del buon senso.

E io voglio questa volta godermi una di tali concordanze popolari circa una produzione che ho a lungo ragionata nei miei lavori filosofici, e che è parsa, non so perché, delle mie piú paradossali e inaccettabili: la teoria dell'errore (filosofico ed estetico) come di una combinazione di vuote parole, foggiata dallo spirito pratico per pratici motivi, e di cui esso è, per conseguenza, moralmente responsabile.

Mi accade, infatti, sovente di leggere o udire la frase: « queste sono parole », per affermare che ciò che si ha innanzi non ha valore di verità, non è un pensiero; e, non meno di frequente, la distinzione tra coloro che « pensano sulle cose » e gli altri che « pensano sulle parole ». Ma s'incontrano realmente nel mondo uomini che « dicono parole », e che, invece di pensare sulle cose, « pensano sulle parole »?

La domanda suona quasi ingenua, perché, non già che s'incontrino talvolta, quasi rarità, son essi l'incontro quotidiano, la folla che ci grida attorno di continuo, i tanti coi quali entriamo in dissidio e contrasto (o coi quali ci

rassegniamo a non entrar nemmeno in contrasto), che in molte questioni e problemi, nelle questioni e problemi che non prendono davvero a cuore, ricambiano i nostri pensieri con formole, con frasi fatte, con sequele di parole, con torrenti e fiumi di parole.

Né solo questo atteggiamento si mostra in certe categorie di uomini, ma esiste, se non in quella forma cospicua e come consueta e professionale, in qualche misura in tutti; perché ognuno, se ha l'abito di osservarsi, e di ammonirsi e correggersi, potrà sorprendere sé stesso in atto di dir cose che sono parole, parole accolte dalla bocca altrui senza verificarle, parole ripetute per consuetudine e quasi meccanicamente, senza rinnovarle nelle nuove esperienze, formole di moda, formole di partito, formole imposte dall'autorità di certi personaggi e di certe istituzioni. Né basta: perfino il più scrupoloso pensatore non riesce mai a pensare tutte le cose che dice o scrive, a perfezionarle *ad unguem*, come nessun artista riesce a domare la sua materia proprio in ogni particella; e perciò in ogni pensatore, come in ogni artista, c'è, negl'interstizî dell'impeto logico, il riempitivo, nell'attività la passività, tra le formole vigorose, che sono pensiero, la formola vuota o superficiale, che è parola. Di che egli stesso suole di frequente avvedersi nel ripigliare i suoi pensieri e ridurre a problema le formole non ancora pensate, e investire con l'attività la passività; ma la nuova formazione lascia pur sempre al suo orlo la passività, la formola, il provvisoriamente accolto, il tradizionale, il preconcetto, il pregiudizio. E cotesto, e non altro, è sempre ciò che gli altri, o esso stesso, accusano poi come « errore ».

È perché ciò accade? Perché (avrebbe detto il mio maestro Antonio Labriola) un uomo, per alacre che sia a pensare, macchina pensante non diventa; perché (dico io) la vita non è solo pensiero, e il pensiero stesso non sarebbe

se non ci fosse al mondo altro che pensiero; perché la vita (come suona un altro detto comune) « ha i suoi diritti ». Ma io non voglio oggi rientrare in questa discussione perché oggi non ne ho voglia, e anche in me, talora, « la vita ha i suoi diritti »; e soltanto suggerirò di guardare quegli uomini che « pensano sulle parole », quegli uomini che, secondo i casi, c'irritano, ci sdegnano, c'infastidiscono o ci fanno ridere. Vedete come sono contenti, quando possono scambiarsi le loro « frasi fatte », i loro « convincimenti » non pensati, le fandonie raccolte di qua e di là e che sorridono alle loro immaginazioni. Provatevi a ricondurre allora le loro menti da quelle parole alle cose; e li sentirete subito scomodati e infastiditi della voce che vuol indurli a interrompere il fervido corso del loro apparente pensare e il gradevole scambio delle loro cosiddette « idee ». Il men peggio che vi accadrà sarà che vi definiscano « persona pesante », o « stravagante » e « paradossale », o « spirito di contradizione ». Ricordate l'epigramma del Goethe, quando, a Venezia, udiva le campane delle molte chiese, che chiamavano i fedeli alle prediche e alle orazioni? Ve l'ho altra volta tradotto:

— Scampanellano i preti! Qual grande essi danno importanza
  che si venga e si ciarli, oggi siccome ieri! —
Non mi toccate i preti! Conoscon dell'uomo i bisogni.
  Felice egli è, se ciarla domani al modo d'oggi.

Epigramma press'a poco degli anni stessi in cui il nostro Alfieri, mosso da osservazioni analoghe, sentenziava in un suo sonetto: « Dell'uom gli arcani a pien sol Roma intende ». Ma preti non sono solo i preti, e non solo la buona gente, che va in chiesa, si compiace nell'udire e ripetere le stesse formole. Nella mia bella Napoli, ricca di uomini dalla facile favella e di avvocati, mi è toccato piú volte in passato di sostener la fatica di certe assem-

blee, commissioni, consigli direttivi, nei quali si parlava e parlava, girando e rigirando gli argomenti senza mai condurli a una conclusione; e, quando la seduta era tolta, io, che avevo commesso l'imprudenza d'interessarmi alla materia della discussione, rimanevo spossato e stizzito al tempo stesso pel tempo vaneggiando speso, dell'abuso contro natura a cui avevo partecipato; e, intorno a me, si levavano gli altri interlocutori, rosei, ridenti e contenti, quasi avessero eseguito un bel pezzo di musica, e con la loro soddisfazione allegra accrescevano la mia stizza. Finché, un giorno, in uno di quegli strappi e strazî di nervi, mi si fece a un tratto una luce interiore, e vidi chiaro che non c'era tra me e gli altri disaccordo ma equivoco, e che io e gli altri intendevamo a cose affatto diverse. Io, infatti, pretendevo ragionare, essere illuminato e illuminare sull'argomento proposto alla discussione; e gli altri avevano il solo fine di passare in un'apparenza di discussione un paio d'ore, aspettando il desinare: e, in fondo, il torto era mio e non di quelli, tanto vero che quelli conseguivano l'intento e si avviavano alle loro case, freschi e leggieri e bene disposti per la mensa; ed io, stanco e scontento e col bisogno di gettarmi sul letto a riposo.

Tornando alla filosofia (dalla quale, sebbene sembrerà il contrario, non mi sono allontanato), la teoria dell'errore come un apparente pensiero che nell'intrinseco è un atto di utile e di comodo, e non ha del pensiero altro che la parola resa mero suono, spiega in modo positivo il suo nascere e in modo dialettico la necessità della consecutiva negazione di esso, che è l'affermazione del vero. Ma la vecchia teoria, che lo faceva consistere nella inadeguazione del pensiero alla cosa da conoscere, non spiegava nulla, e anzi complicava l'oscurità col porre una cosa da conoscere fuori del pensiero, il quale, fatto esso stesso cosa, sarebbe uguale, o piú corto o piú lungo, di quella: onde l'inevita-

bilità di una terza escogitazione, di un *tertium* che servisse da misura. Tutt'al piú, siffatta teoria ha semplice valore metaforico, simboleggiando il vero, cioè il pensiero effettivo, come adeguato alla cosa, e il non pensiero, la parola piú o meno vuota, come inadeguata. E, quantunque per altri versi ricca e profonda, non spiega l'errore e non gli rende giustizia (nel duplice senso, che non è verso di lui abbastanza severa e non è verso di lui abbastanza equa) l'altra teoria, che è implicita in alcune dottrine della filosofia hegeliana ed esplicita in alcune correnti della scuola: la teoria che considera l'errore come il pensiero superato o passato. Il pensiero superato e passato è pensiero, sebbene superato e passato: tanto che vive come elemento condizionante e integrante nei nostri nuovi pensieri. E può esso, certamente, diventare errore, in quanto ripetuto meccanicamente innanzi a problemi che richiedono altro e nuovo pensiero, e suonare formola vuota; e anzi, coloro che ripetono o combinano sconciamente formole vuote non fanno altro che abusare dei pensieri altra volta prodotti, dei pensieri passati. Ma con ciò resta poi sempre da schiarire perché mai il pensiero passato venga cosí ripetuto e reso inetto e vacuo: perché, se non appunto per un fine di comodo, per un atto utilitario, per un bisogno di concludere senza applicarsi a pensare (che è poi insieme vincere le nostre passioni ed interessi individuali), o per un bisogno di trastullarsi, ricantando con la gola e non con l'anima una vecchia canzone? Niente compie lo spirito umano senza un fine, perché esso, intrinsecamente, è finalità; e nel riconoscere il fine, l'umano fine, che pur muove coloro i quali «pensano sulle parole» e dicono «parole e non cose», si esercita verso di essi equità; e, nell'atto stesso, qualificandoli a quel modo, e perciò, nel campo del vero, imponendo, a essi o ai loro riecheggiatori, le «cose» invece delle «parole», il pensar sulle

cose e non sulle parole, e tacciandoli di stoltizia ove non eseguano cotesta conversione, si esercita verso di essi la doverosa severità: severità che, com'è noto, andò perduta nella pseudodialettica degli scolari dello Hegel, che, senz'avvedersene, più volte, dalle braccia di lui ricaddero in quelle di Protagora.

1917

III

L' « INTÚITO ».

È fastidioso imbattersi in uomini, « privi d'intúito »; ma fastidio non minore è aver da fare con coloro che credono di essere « provvisti d'intúito »; e dalla duplice noia il miglior vantaggio che si possa trarre è di ripensare su quel che sia l'intúito e venirne schiarendo il concetto.

Anzitutto, non sarà superfluo avvertire che giova non confondere l'intúito con ciò che in estetica è stato chiamato l' « intuizione », perché intuizione designa quella forma dello spirito che produce le verità ideali o fantastiche che si dicano, e l'intúito coglie o, in ogni caso, pretende cogliere, le verità realistiche o intellettuali o storiche, che altresí si dicano. Dell'intúito si vantano filosofi e storici e scienziati, i quali si adonterebbero se alcuno loro attribuisse fantasie da poeti.

E vogliono che l'intúito sia una singolare facoltà, « che può essere negata solo da coloro che non la posseggono ». Per mezzo dell'intúito, si sente immediatamente quel che è vero e quel che è falso: l'intelletto si orienta senz'altro verso il vero e si distorna dal falso; e ciò senza poter dimostrare, e nemmeno enunciare nettamente, vero e falso, ma con la certezza di poterlo fare poi, o che altri lo farà

poi. L'intúito può essere assalito, e apparentemente sconfitto, dai ragionamenti tirati a fil di logica; ma sconfitto esso non si sente, vinto non si arrende, sorride anzi degli assalitori e dei trionfanti avversarî, e aspetta tacito la sua vittoria, il riconoscimento del presunto vero, che farà la sua bella vendetta.

Se cotesto è l'intúito, dovrei essere ben lieto, perché, salvando la modestia, tale singolare facoltà la possederei anch'io; anzi non avrei altra che questa, sapendo per lunga esperienza che non mai mi è accaduto di cavare qualche ragno dal buco, cioè di afferrare qualche modesta verità, se non per un balenio istantaneo che me ne dava e toglieva insieme la visione, ma mi lasciava anche, saldissima, la certezza, che, presto o tardi (lavorando, che s'intende), avrei ritrovata in me quella verità e ridottala a forma di enunciato e di sistema e di dimostrazione. Né i meglio filati e meno attesi ragionamenti m'ingannano (o assai di rado e in momenti di debolezza) circa la falsità o vacuità di una dottrina, perchè, anche quando non sono in grado di confutare quei ragionamenti, anche quando debbo confessare che, per rispondere ad essi adeguatamente, mi occorre raccogliermi e pensarci su, un senso intimo, simile al pudore, mi ritrae in me stesso innanzi alla falsità, che « intuisco ».

Ma, onestamente, non posso allegrarmi e vantarmi di questa abilità come di un privilegio che possederei o al quale parteciperei, perché credo che ogni uomo ne sia provvisto al pari di me, e che, se cosí non fosse, non sarebbe uomo: la possiede, insomma, non per altro privilegio che per la sua stessa qualità di uomo. A dirla corta, io credo che quell'intúito, di cui si parla come cosa diversa dal pensiero, non sia altro che il pensiero, l'unico pensiero; con la sola avvertenza, che è il pensiero nella sua reale energia, contrapposto perciò al fallace e appa-

rente pensiero. Il pensiero è, come sappiamo, creazione del vero, creazione del problema e della sua soluzione; e ciò si attua in guisa analoga al creare dell'arte, al quale nessun artista è mai pervenuto attraverso un faticoso o sottile tessere d'immagini, ma ogni artista, soltanto e sempre, per un atto istantaneo, che si chiama l' « ispirazione », nel quale gli balena il « motivo » della sua opera, in forma concreta e vivente, come suono, come linea, come colore, come parola; e subito gli dispare, e occorre tempo, e talvolta anni e decennî, perché quella prima visione si traduca nell'opera d'arte definitiva. Perché? Per la stessa ragione che occorre lavoro perché il germe si faccia albero, la cellula seminale creatura adulta; cioè, perché l'intúito nell'opera intellettuale e l'ispirazione nell'opera d'arte debbono conquistare e assodare il dominio, del quale essi sono, meglio che promessa ed annuncio, inizio vigoroso che è garanzia di successo, ma, certo, non piú che inizio; o sono anche il tutto (il principio e la fine), ma solo nel senso, che chi ben comincia ben finisce.

Contro di esso, sta quel che si chiama il ragionare privo d'intúito, che non è poi un ragionare (ed è stato talvolta detto, spregiativamente, « raziocinare »), perché il ragionare vero è nient'altro che la forma concreta e sviluppata del pensare (dell'intúito), e perciò non può essere privo d'intúito, cioè privo di pensiero. E che cosa è invece? È un ragionare sulle parole, con un filo di logica estrinseca, che perciò mette subito in sospetto gl'ingegni serî, vigili e critici. E corrisponde nella poesia e nell'arte a quelle opore che sono ben fatte, chiare, nitide, precise, ma fredde, ossia sono ben fatte e hanno tutte le dette virtú solo in apparenza, perché mancano di quella chiarezza, di quel nitore, di quella precisione profonda, che è dell'arte effettiva: sono opere d'imitatori e combinatori e rapsodi, e non già di creatori.

E in questo caso (si domanderà ancora) perché si diffida di coloro che asseriscono di procedere per intúito? Perché mai, riconoscendo il gran valore, anzi l'unico valore dell'intúito, schivi tu di far appello ad esso, ed anzi nel tuo filosofare non ne parli mai, e preferisci di passare per loico, ragionatore, quasi per intellettualista? — Anche questo dovrebbe essere presto evidente. Per la stessa ragione che un artista parla, se mai, del suo lavoro e non della sua ispirazione, laddove i fatui, che s'immaginano di essere artisti, parlano sempre delle loro ispirazioni, dei loro entusiasmi, delle loro idee, dei loro impeti sublimi, e non della paziente opera del verso o del pennello: delle opere che immaginano di aver concepite, e che non mettono mai al mondo, o, tutt'al piú, mettono al mondo come aborti. Filosofi, storici, scienziati, i quali dichiarino che a una loro supposta teoria sono giunti per intúito ma non la possono dimostrare, sono affatto simili a quegli artisti fatui. Essi (filosofi, storici, scienziati) hanno scambiato per intúito una loro immaginazione; e questa certamente non possono dimostrare, ancorché v'incombano sopra per anni ed anni, e possono soltanto intestarvisi, confondendo le sorti del vero con quelle della propria persona o della propria vanità o del proprio puntiglio. Se si trattasse di vero intúito, la dimostrerebbero, perché l'intúito è dimostrazione, come un germe nell'alvo materno ha braccia e gambe, ossia non sarebbe germe se non fosse capace di formarsi braccia, gambe e il resto. Ecco perché quei vantatori d'intúito in questioni di verità vi presentano un viso, sul quale rapidamente si avvicendano e si mischiano le arie del genio divinatore, e quelle compunte dell'ingegno eletto, con le espressioni del matto e dello stolto. Ricordo un archeologo italiano, che una volta mi tenne per tre ore ad ascoltare una sua mirabolante costruzione della religione e del costume preistorico; e a un

certo punto mi disse che, avendo esposto quelle stesse teorie in un congresso scientifico, si era udito rispondere, che esse erano bellissime, ma bisognava dimostrarle. « Dimostrarle? — egli prorompeva, abbandonandosi alla confidenza e scoppiando in un riso di beatitudine per sé e di compatimento per altrui. — Dimostrarle? Ma se potessi dimostrarle, non mi affannerei tanto ad affermarle! S'intende bene: io non le posso dimostrare. Si tratta di una divinazione! ». Ora il pensiero è, in verità, sempre divinazione, perché è vita del divino; ma la divinazione non è l'indovinamento, come l'intúito non è l'immaginazione.

1918

IV

Maestro e scolari.

« Scolaro » è un bel nome, che noi ci appropriamo con tenerezza ed orgoglio nel ricordare i nostri maestri o il nostro maestro. Ma « scolaro » è anche un nome che si pronunzia con accento di antipatia, quando si paragona chi è stato maestro con chi non sa essere se non scolaro. Cosa ovvia, perché lo scolaro in quanto tale rappresenta l'accoglimento dell'esperienza mentale del passato, il momento ricettivo o piuttosto riproduttivo del sapere; e quanto è necessaria e preziosa questa trasmissione di patrimonio, altrettanto dispiace l'indugio sull'acquistato, il veder trattare il momento riproduttivo come definitivo o come se sia quello nuovamente produttivo. Lo scolaro, nel senso buono, è simile al lettore e ammiratore di poesia e d'arte; ma, nel senso cattivo, all'imitatore che fa la scimmia dell'artista ammirato, ed è perciò inutile, e, in quanto ripete, non può nemmeno ripetere, ma solo guastare e sminuire e raffreddare. *Servum pecus* gl'imitatori d'arte, e *servum pecus* gli scolari della scienza, che, se possono destare talora una sorta di compiacimento nel maestro come segno visibile e tangibile dell'efficacia della sua parola, gli muovono insieme un sorriso, e a volte anche moti d'impazienza, e persino di tristezza, quando cioè a lui accada di vedersi innanzi, nell'immagine dello scolaro, un morto

sé stesso, il proprio cadavere o addirittura il proprio scheletro: sebbene, in ultimo, gli convenga rassegnarsi, pensando che con siffatte vicende procede la vita del pensiero, e che castighi del cielo sono anche gli onori. Il prevalere dell'uno o dell'altro dei varî sentimenti accennati dipende dal temperamento e dal carattere del maestro, e dalla maggiore o minore purezza dell'argilla di cui è plasmato: e tutti conoscono maestri pur valenti che soggiacciono alla debolezza di amare intorno a sé echi di sé medesimi; e maestri tempestosi, che fanno tremare i piú modesti e devoti scolari, e li respingono quando imitano e quando non imitano, e segnano sempre la distanza tra sé ed essi; e, finalmente, quelli, bonarî, che procurano d' incoraggiarli e indirizzarli, e paternamente ora rimproverano ora godono delle audacie giovanili. Ma, nel rapporto verso gli altri, ossia verso il pubblico, le scuole e gli scolari tornano sempre insopportabili; tanto insopportabili da fare torto al maestro stesso. Essi rappresentano la scienza solidificata in fede; la scienza applicata, meccanicamente applicata e diventata letto di tortura per la viva realtà; la semplificazione e l'esagerazione della verità, la stasi dell'indagine; e perciò sono, com'è comune osservazione, piú papisti del papa, e quando da essi si torna al maestro, essi appaiono rigidi e intolleranti, quello tollerante e flessibile, essi tutto luce senza ombre, quello pieno di ombre e ricco di sfumature, essi sicuri, quello non senza dubbiezze e non senza pavidità e sospetto di aver errato. E ciò altresí è naturale: il maestro che ha creato la teoria, l'ha creata vincendo difficoltà; e, poiché quella vittoria gli è costata fatiche, si volge all'acqua perigliosa e guata, teme cioè di non averle ancora vinte tutte; inoltre, il maestro, che ha creato la teoria, sa precisamente che cosa ha creato, ossia ne avverte i limiti, scorge quel che ha fatto e quel che resta da fare; conosce i punti sui quali ha accumu-

lato gli sforzi e le difese perché più facilmente vulnerabili, e si aspetta che altri, o egli stesso, sia per riprendere intorno a quelli la battaglia. Ma gli scolari, proprio questi punti più travagliati perché più deboli, stimano i più forti, e vi si adagiano, e vi collocano pulpiti da prediche: avendo ricevuto un oggetto bello e fatto, lo tengono per più saldo e perfetto che non sia; credono di asserire la verità con quella risolutezza ed energia che al maestro è mancata, ed asseriscono l'esteriorità; immaginano di continuare e compiere il maestro, e ne hanno lasciato spegnere lo spirito animatore e progrediente, che è poi tutto. Si vedano come esempî gli scolari dello Hegel in Germania o del Rosmini in Italia: gente (accade quasi di pensar cosí) che poteva risparmiarsi la pena di nascere, e i cui libri sono non vie, ma barriere, a giungere ai libri dei maestri.

Ma se infelicissima per gli altri, quantunque non per sé (egli si sente beato e baldanzoso), è la condizione dello scolaro fedele, sarà poi da accettare ciò che si suol dire, che il «vero scolaro» di un maestro è «colui che lo nega»? Definizione di provenienza hegeliana e che ebbe molta fortuna in Italia, al tempo del marxismo, quando toccò quasi la popolarità, ripetuta pappagallescamente da tanti dietro una prima ripetizione dell'Engels. Ed è certo una bella definizione, non solo per l'epigrammatica forma di espressione in cui è coniata, ma anche perché contiene qualcosa di vero; senonché, presa a rigore, è falsa anch'essa. Falsa quanto è falso quel filosofare che considera il progresso del pensiero come un perpetuo negare, e vanifica via via tutte le affermazioni, e sperde, per l'aspetto della negazione, l'aspetto dell'affermazione. Comunque (e pur concedendo che quel detto possa a volte prestarsi a un'esegesi meno sfavorevole), importa stabilire che, col semplice negare la teoria del maestro, non si diventa da scolaro superficiale scolaro profondo, da scolaro spurio sco-

laro vero, né si cessa di essere scolaro nel senso cattivo che si è detto, perché negare la teoria del maestro è imitarla al rovescio, è insistere sullo stesso problema di lui, è spremere il frutto già spremuto da lui, è darsi l'aria del nuovo rimanendo nel vecchio, con la sola differenza che lo scolaro fedele professa di rimanervi e lo scolaro ribelle asserisce il contrario, il contrario del vero. La quale critica logica della posizione dello scolaro ribelle riceve conferma o illustrazione dall'osservazione psicologica del tipo stesso di questo scolaro, che è di colui che ha sostituito al sentimento servile dell'ossequio il sentimento, non meno servile, dell'invidia; e, senza saper essere differente, va cercando come possa differenziarsi dal maestro, e nega per negare, o fa questioni di lana caprina, o cangia le parole dandosi a credere, e per dare a credere, di aver cangiato le cose. Anche costoro conosciamo per frequenti incontri nella vita, dove s'incontra di tutto; e sono anch'essi gente noiosa, gente che si poteva risparmiare la pena di venire al mondo.

Ma, insomma, se con l'attenersi alla dottrina del maestro si è scolaro in senso cattivo, e col ribellarsi anche, come si fa ad essere vero scolaro, scolaro-maestro? È semplicissimo: bisogna farsi diverso. E ciò si prova, come sopra, con la scienza della logica; la quale c'insegna che un pensatore (o scienziato o filosofo o come altro si chiami) propone e risolve alcuni problemi, che, se egli se li è davvero proposti e nei termini particolari e proprî nei quali se li è proposti, sono risoluti per sempre, e rendono sterile la ripetizione e non meno sterile la negazione. Ma altri problemi egli non si è proposti, o per limiti della sua individualità o comuni al suo tempo, e spesso perché non potevano sorgere se non dopo quelli risoluti da lui. Anche i problemi che si dice ch'egli abbia malamente risoluti, sono problemi che non si è proposto, perché l'averli

mal risoluti vuol dire per l'appunto che non li ha innalzati davvero all'altezza di problemi. E tutti questi aspettano il nuovo pensatore che li scopra o piuttosto li inventi e li crei; ed essi conferiranno la diversità e l'originalità al vero scolaro, allo scolaro-maestro. Guai se gli scolari dei grandi fossero coloro che l'aneddotica storica ricorda: il satirico e l'ironista avrebbe ragione di dire che il fato dei grandi uomini è di mettere al mondo una prole d'imbecilli. Ma gli scolari dello Hegel (poiché ho citato questo nome me ne valgo ancora, evitando più prossimi esempî) non sono né i Rosenkranz, né i Michelet, né gli Erdmann, né i Vera, né altrettali non ricchi di spirito: suoi scolari furono e sono tutti quei filosofi, storici, critici, poeti, politici, che ascoltarono e ascoltano l'insegnamento di Hegel e, rendendosi conto dei problemi risoluti da lui, o raccogliendone il frutto per vie indirette, e ignorando talora persino il nome dell'autore, badarono e badano a risolvere problemi proprî. Costoro lo hanno consacrato alla vera immortalità, che, secondo lo stesso concetto di lui, non è nel nome, ma nel pensiero, che vive immortale nella nuova storia del pensiero. Dove si noti che conviene abbandonare affatto il comune pregiudizio, che cerca gli scolari di un filosofo tra i filosofi di professione, e magari che abbiano trattato lo stesso genere di problemi trattato da quello: quando il vero è che lo scolaro-maestro, appunto perché diverso, appunto perché ha problemi proprî, può averli di genere filosofico assai diverso dal genere coltivato dal maestro, e anche di non direttamente filosofici ma storici, e anche di non istorici ma poetici, e persino di non teoretici ma pratici, passando cioè dal dire al fare. Che è poi appunto il medesimo che accade nelle varie fasi della vita spirituale di un singolo maestro, il quale progredisce non perché trivelli in perpetuo il medesimo problema (che non meriterebbe in tal caso di esser chiamato problema,

ma *dada* o fissazione), sibbene perché produce problemi su problemi; e qualche volta anche lui da poeta o storico si fa filosofo, da filosofo torna a storico o a poeta, o da storico si cangia in apostolo, oratore, riformatore, uomo di stato: ossia è maestro ed insieme scolaro di sé medesimo. Perché la relazione di scolaro e maestro non è la relazione di due individui fisicamente distinti, ma di due momenti ideali, il ritmo stesso della vita dello spirito; e perciò, per questo contrasto con una legge della vita, è altrettanto odioso colui che non vuol farsi scolaro o si atteggia a ribelle, quanto è fastidioso chi vuol essere solamente scolaro, e si configura a cherichetto che serve la messa. Farsi diverso: ecco il punto, e abbiamo detto che è cosa semplicissima. Semplicissima sí, ma difficile (« *zwar ist es leicht, doch ist das Leichte schwer!* »), quanto è difficile formare la propria personalità: tanto difficile, che sovente lo stesso proposito di formarla induce a procurarsene una, cioè alla caricatura della personalità. Formarsi una personalità è saper ascoltare e saper tacere, cercare indefessamente e insieme pazientemente aspettare, confidare e diffidare sempre di sé stesso, e rassegnarsi anticipatamente al qualsiasi grado cui accadrà di pervenire, anche al grado ed ufficio di piccolissimo, di minimo uomo, purché sia di uomo e non di scimia o finto uomo. Accade che coloro, che cosí si comportano, si trovino talvolta, a un tratto, insigniti nel giudizio popolare del nome di « grandi uomini »: che è poi un nome, un modo di dire, e in fondo importa poco, perché, come dicevamo, quel che importa (e non è facile) è di essere uomini.

1916

V

Specialismo e dilettantismo.

Ai tempi della mia prima giovinezza, trenta o trentacinque anni or sono, la parola che in fatto di studî, aveva sopra me gran potere, che mi ammoniva e mi rimproverava, e mi faceva arrossire anche, era quella di « specialismo », contrapposta a « dilettantismo ». « Specialismo » stava a designare l'onore dell'uomo di studî, e « dilettantismo », il contrario, il disonore. Specialisti erano coloro che fermavano il loro proposito sopra una materia ben circoscritta, sopra una zona particolarissima d'indagini, passavano le giornate nelle biblioteche e negli archivî, si tenevano esattamente informati degli studî altrui sull'argomento prescelto, e ambivano soltanto alla severa approvazione dei fogli critici di storia e filologia, e alla considerazione dei « competenti », disdegnando le lodi delle effemeridi, aborrendo gli scompigliati scribacchiatori che trattano d'ogni cosa e di tutte superficialmente, sebbene si atteggino a « geniali ». Del tale studioso si diceva: « Conosce benissimo il settecento veneziano »; del tal altro: « È il piú esperto nel quattrocento napoletano »; di un terzo: « Studia il Giustiniani »; di un quarto: « Studia Bernardino Baldi ». E allorché ci si ritrovava competenti con competenti, reciprocamente incompetenti, quale festa! Si provava il piacere degli ari-

stocratici in circoli chiusi e aristocratici; e le cortesie e le cerimonie scambievoli si alimentavano della mutua estimazione e ammirazione. In me era cosí forte, e fu cosí persistente, il rispetto e la sacra riverenza a quel motto di disciplina, che, ricordo, quando, interrompendo le ricerche di storia napoletana, scrissi qualche memorietta di carattere filosofico, stetti ad ascoltare docilmente, non senza confusione, con le ciglia di baldanza rase, le voci autorevoli che mi richiamavano a un campo di studî « nel quale facevo cosí bene », e dal quale « non dovevo distogliermi »; e quando mi misi a lavorare di proposito intorno all'Estetica, alle domande dei miei amici specialisti su quel che preparassi, sfuggivo di pronunziare quella poco seria parola e rispondevo che mi occupavo di ricerche per una « storia della Poetica » (parola che mi pareva piú da specialisti); e quando, per chiarire certi problemi filosofici ed estetici, mi versai nella Economia pura, ebbi a sostenere i frizzi dei miei amici specialisti e competenti, che benignamente, perché in fondo mi volevano bene, mettevano sul conto della mia « stravaganza napoletana » le relazioni che credevo di scoprire tra quelle due cosí diverse scienze, appartenenti a due tanto diverse « Facoltà », l'una alla letteraria, l'altra alla giuridica.

Ed ora? Ho perduto forse il vecchio rispetto per lo « specialismo »? Mi sono riconciliato coi « geniali » da giornali e conferenze, con gl'improvvisatori, coi dilettanti? Niente di tutto ciò. Sono piú « specialista » che mai, e piú che mai aborro il « dilettantismo », il quale, svolazzando come suole dalle belle lettere alla politica, è stato piú volte cagione di gravi danni alla cosa pubblica. Senonché, « specialismo » è una parola che intendo ora alquanto diversamente da come facevo una volta.

« Specialismo » è, a mio parere, un simbolo, un simbolo che comanda di fermar la mente sul particolare e sul

concreto e guardarlo da tutti i lati e penetrarlo sino al fondo. Il « generico » è da « attori generici », i più deboli degli attori: tutto ciò che l'uomo fa davvero, è sempre specializzato. A ciascuno è assegnato, secondo i tempi, i luoghi, le disposizioni naturali, un proprio campo e una propria missione; e a quella e non ad altra deve attendere, lasciando alla Natura e alla Provvidenza di assegnare ad altri uomini, e in diverse circostanze, altre missioni, che tutte, quando sono seriamente adempiute, si mettono tra loro in armonia e a vicenda si aiutano. Il valore di quel simbolo è polemico, e, come tale, esso serba piena forza contro le dispersioni dilettantesche e perciò ai giovani, ora come prima, ora più di prima, bisogna raccomandare di « specializzarsi », e farli vergognare della « genialità », che si suole professare e che, in quanto viene professata, è cerretanesimo ed effettuale impotenza.

Ma se « specialismo » è simbolo, e se il suo intento è polemico cioè negativo, bisogna guardarsi dal convertirlo in cosa materiale e dargli contenuto positivo, facendolo consistere nell'attenersi a una particolare materia. Cotesto era l'errore dello specialismo, nel modo in cui un tempo veniva inteso. Al difficile specializzarsi della mente e dell'animo si sostituiva un facile specializzare apparente, che consisteva nel dividere in pezzetti il mondo della realtà e della storia, e distribuirne un pezzetto a ciascuno, con la raccomandazione di tenerlo bene stretto, di non lasciarselo sfuggire a niun patto, di non cambiarlo, a niun patto, con un altro. Ora io non dirò che lo spezzettamento materiale sia sempre e del tutto inutile: è chiaro che chi si travaglia con pertinacia intorno a un frammento della realtà, qualcosa raspa, e non c'è idiota specialista (nel vecchio senso) dal quale non si possa, all'occasione, imparare alcuna notizia o ricevere alcuna indicazione: anche i bidelli delle biblioteche e degli archivî sono spesso utili

ai ricercatori, e piú utili a volte dei bibliotecarî e dei dotti; ma bidelli restano e i bidelli non fanno scienza. E la riprova, che lo specialismo, cosí materialmente inteso, sia antiscientifico, si ritrae da ciò che, sorto per opposizione alla superficialità e al dilettantismo, finisce col diventare esso stesso superficiale e dilettantesco. Infatti, lo specialista, non potendo né nella vita né negli studî stessi rimanersene rannicchiato nel suo cantuccio, ed essendo costretto a giudizî e conclusioni che la sua specialità non gli offre, e dovendo anzi, per dar qualche forma conclusiva a quella specialità stessa, porla in relazione col resto della vita e del mondo, in tutto questo resto si mette, per cosí dire, in libertà, e procede superficiale e avventato, peggio del peggior dilettante. Anche di questa inevitabile conseguenza si sono visti gli effetti pratici durante la guerra, perché i piú grossi spropositi politici, storici, geografici, le piú enormi fandonie, le piú gravi storture della verità e della realtà si sono udite, come tutti sanno, dai professori di lettere e di filosofia e di storia e di filologia e di ostetricia, e via discorrendo: e, quel ch'è peggio, i giornali, e sovente il pubblico, le ricevevano come « il giudizio dell'illustre A, e del chiaro B »: illustre e chiaro per avere ricavato le varianti dei codici greci di tal autore, o trovato le allusioni di Dante ai padri della Chiesa, o ricostruito la serie dei principi longobardi di Capua, ma non già per aver mai schiarito il proprio cervello e illustrato cosa alcuna di profondo e attuale. Un mio amico, esaminando con stupore l'articolo politico di uno di costoro, che era un tessuto di dicerie, sogni e asserzioni, si domandava a ragione perché quell'egregio uomo, che notoriamente aveva speso molti anni della sua vita a illustrare un « quinquennio della vita di monsignor della Casa », non avesse tenuto opportuno di spendere alcuni giorni per informarsi meglio di cose che si attenevano alle

risoluzioni e alle sorti dell'Italia. O che l'Italia valeva meno del quinquennio della vita di monsignor della Casa?

Quando veramente si voglia passare dal simbolo alla cosa simboleggiata, e dal negativo al positivo, e determinare il contenuto reale dello specialismo, si trova che il vero specialismo è insieme universalismo, perché il singolo non sorge e non vive se non sul tronco del tutto, ed è il modo d'essere del tutto. Non si può mai estrinsecamente determinare e fissare quali cose convenga prendere in considerazione, in quali indagini versarsi, per intendere un particolarissimo argomento; perché solo la mente, che viene elaborando quell'argomento, conosce le proprie necessità, che coincidono con le necessità dell'obbietto. Non si può segnare a un individuo il corso che gli tocca seguire per diventare esperto in questo o quel ramo del sapere, perché le vie che sembrano le piú lontane sono spesso, per lui, non solo le piú brevi, ma anzi le sole conducenti. Non si può giudicare circa la compattezza dell'opera di uno studioso dall'esterno, dai titoli dei suoi volumi, perché vi sono uomini che hanno trattato le parti piú diverse del sapere in modo unitario e compatto, ed altri che non sono mai usciti da una cerchia ristrettissima, e, nell'apparente unità dell'opera compiuta, sono tuttavia cervelli disgregati e volatili, che non hanno saputo mai dominare dall'intrinseco la loro materia. Perfino non si può giudicare senz'altro errori e deviazioni certe opere se non si osservi l'ufficio da esse adempiuto nello svolgimento di un pensiero, perché quegli errori e deviazioni poterono essere tentativi ed esperienze che fruttarono poi scoperte, e perciò assai piú pregevoli che non le opere impeccabili di coloro che, lavorando meccanicamente, e seguendo l'impulso altrui e le tradizioni, non errano ma anche non trovano mai nulla di nuovo. E persino certe singolarità nell'opera di un individuo, che sembrano bizzarrie o frivolezze, possono

essere bensí distrazioni, ma nel senso di *levamina mentis*, sollievi indispensabili a lui, dei quali il meccanico specialista non prova bisogno, perché di che cosa dovrebbe mai svagarsi, di che cosa dovrebbe mai riposare, se non si è mai affaticato a pensare?

Volete, insomma, la breve definizione dello specialismo vero? È questa: la formazione della personalità. Sciocco chi crede di possederla da natura e si trastulla e compiace nella vacua «genialità»; ma troppo buon uomo, troppo semplice, chi crede di averla formata in sé stesso, perché si è attaccato con tenacia a un pezzetto materiale del mondo e della storia.

1919

VI

L'insoddisfazione per la filosofia.

Torna in moda, questa insoddisfazione, e, in quanto cosa che appartiene alla moda, ci potrebbe lasciare, e ci lascia in effetti, indifferenti. Tutt'al piú, eccita talvolta la curiosità d'indagare le cause del ritorno in moda, riferibili forse in parte a una certa romantica irrequietezza degli animi che ha preceduto e ha seguito la guerra, in parte alla transitoria desuetudine pel serio e metodico lavoro, prodotta dalla guerra, e in parte, almeno in Italia, alla ricomparsa nella vita pubblica dei cattolici, ma ahi quanto mutati da quelli che erano un tempo! di cattolici quasi tutti infidi ed equivoci, e disposti a intorbidare o a mantener torbide le acque dell'intelletto.

Ma poiché in quella insoddisfazione ricorrono altresí motivi antichi e costanti contro la filosofia, questi sarà il caso di trar fuori e brevemente qualificare. Ciò facendo, lascio per altro da parte il motivo che tra essi è il piú antico e piú costante, la triviale neghittosità o la neghittosa trivialità, che leva la voce o volentieri unisce la sua voce alle proteste contro la filosofia, perché cerca in quelle proteste una tal quale giustificazione e nobilitazione del suo proprio essere meschino.

Gli altri motivi sono principalmente questi tre: il bisogno dell'unità direttamente e caldamente posseduta, che

la filosofia sembra non soddisfare, perché l'unità che essa pensa è insieme distinzione e dialettica, processo mentale; — il bisogno del mistero o della fede, che è sostanza di cose sperate ed argomento delle non parventi: bisogno che la filosofia anche lascia insoddisfatto, perché essa non ammette misteri, si rifiuta a dichiararsi impotente, e non conosce fede che non sia opera del pensiero; — e, finalmente, il fraintendimento del bisogno filosofico stesso, che in ogni particolare filosofia trova solo un contentamento provvisorio e in nessuna si può arrestare.

Ciò che mi fa meraviglia è la prosunzione o la vanità con la quale gl'insoddisfatti della filosofia, assertori dei predetti bisogni, si tengono anime peregrine e tempre squisite, agitate da fremiti sconosciuti a noi altri frigidi e angusti filosofanti. Per la parte che mi concerne, io debbo toglier loro questa beata illusione e avvertirli che anch'io sono regolarmente visitato da quei fremiti, provo quegl'impeti, gusto quelle dolcezze, e, insomma, anch'io (come diceva lo svenevole poeta Aleardi) talora mi fo « reo di delicate colpe ». Oh, non mi è necessario ritrarmi in un romitorio e neppure ascendere un picco di montagna per palpitare con l'universo, e per sentire in me palpitare l'universo, e abbandonarmi tutto a quella commozione senza pensare, cioè (perché il non pensare affatto è propriamente impossibile) pensando il meno possibile. Mi basta, come mi accade di frequente, a sera tarda, spalancare il balcone e affacciarmi a contemplare al lume del cielo stellato la città silenziosa, perché quel senso cosmico e umano insieme mi compenetri tutto. « Lingua mortal non dice » quello che in simili istanti io provo in seno. Solamente che, con lo spargermi e sperdermi nell'universo, col provare quell'ineffabile godimento, non mi viene in mente di aver oltrepassato e reso inutile il pensiero e la filosofia; e al pensiero, alla filosofia e alla critica torno

come a unica via del conoscere e del fare. Sono, dunque, mistico anch'io, ma insieme qualcosa piú di mistico. Semplicemente mistico non si può essere, e chi pretende di esser cosí, forma una pretesa ridicola, e questa pretesa è anche tutto ciò di cui si trova poi in possesso.

Del pari, di volta in volta, regolarmente, sono ripreso dal bisogno di speculare sul « di là »: di quello speculare che non è un vivace e vario fantasticare come nei sogni in cui si effonde il desiderio dell'attualmente impossibile, ma anzi è un non poter neppure fantasticare, perché nasce dall'aspettazione dell'inimmaginabile, dell'impossibile intrinseco, dell'assurdo. Assurdo è infatti voler porre un essere che non sia l'essere che è l'essere, un pensiero che non sia il pensiero col quale si pensa, una vita che non sia la vita che è quella onde viviamo e siamo e pensiamo. E nondimeno batto anch'io talora alla chiusa porta del mistero, a quella che un altro e a me caro poeta ha chiamato una volta « il battente finto sullo spessor duro del niente ». Ma me ne sto a quel battere e al risonare sordo: e considero quell'aspettazione, che risorge di tanto in tanto, come l'effetto di un antico abito mentale, che ormai si consuma in sé stesso, non essendo piú capace di crearsi una mitologia: un caso di strana incontentabilità e insaziabilità. E ripenso sorridendo a un aneddoto di molti anni sono, di un vecchio studioso napoletano che, elogiando con un mio amico un certo libro di uno scrittore tedesco sul panteismo e il teismo, diceva che l'autore accettava intero intero il sistema hegeliano e solamente lo coronava, in ultimo, col Dio personale. Il mio amico gli osservava, che, dunque, quello scrittore non aveva capito nulla del pensiero hegeliano. « No, — replicò l'altro, — non è proprio questo: gli è, che ha molto appetito! ». Gl'insoddisfatti della filosofia, e bramosi del mistero e del « di là », hanno dunque molto, troppo appetito; laddove, da mia parte,

quando mi sono cibato di quanto fa d'uopo per la sanità dell'organismo spirituale, sento che non conviene chiedere altro.

Finalmente, quale filosofia, di quelle già formate, può mai soddisfarmi? Non certo le altre di cui ho letto nei libri, tanto vero che ho sentito il bisogno di formarmene una per mio conto; ma neppure quella che mi sono formato per mio conto, perché continuo sempre a ritoccarla, a correggerla e ad ampliarla. Non sono forse io che ho dimostrato che la filosofia si modifica già nel passaggio dall'autore al lettore (dico, al lettore intelligente), perché questi, nell'appropriarsela, la traduce, come si dice, nel suo linguaggio, cioè ne compie una scelta e un adattamento, e vi fa correzioni e aggiunte piú o meno cospicue? Non sono io che ho negato, in filosofia come in poesia, il valore delle «scuole» e degli «scolari», perché la filosofia non è domma da accogliere ma vita da proseguire, e l'accoglie e la prosegue solo chi reagisce con la propria personalità all'opera della personalità altrui, e crea il nuovo, che, come nuovo, è insieme identico e diverso rispetto a quel che c'era prima? Senonché, questa mia insoddisfazione è fisiologica e non patologica, è positiva e non negativa, è feconda e non già sterile, come quella di coloro che di nessuna determinata filosofia si soddisfano perché nessuna accolgono davvero nella loro mente, nessuna fanno loro propria e perciò nessuna possono proseguire e innovare. La insoddisfazione, di cui io parlo, è scepsi progressiva, e la loro è scetticismo esteriore e volgare, che niente serba e su niente progredisce.

1922

VII

Troppa filosofia.

Non voglio nascondere un'impressione che provo da qualche tempo in qua nel leggere i libri e le riviste filosofiche italiane: che ora, in Italia, di filosofia se ne faccia troppa.

Parlo, s'intende, di filosofia professionale, e non già di quella perpetua e umana filosofia che sappiamo intrinseca a ogni atto mentale: della filosofia in senso specifico e del posto che le spetta nell'economia spirituale.

E parlo di un eccesso proprio della produzione filosofica, e non di quello che essa ha comune con la produzione scientifica in genere, la quale, per non potersi sottrarre alle occorrenze della vita accademica, ai pratici bisogni dei discenti e soprattutto dei docenti, è sforzata assai oltre gli oggettivi bisogni della scienza, onde ripete cose già dette e risapute, vi sottilizza intorno, le combina eclетticamente, e finge il nuovo e gonfia il vecchio, ed esegue grandi fatiche apparenti, ma di poca o niuna sostanza e frutto vero. Si sa che uno degli effetti benefici che, da parte di parecchi uomini di scienza, specialmente in Germania, si sperava dalla guerra e dal conseguente impoverimento, era lo scemare della pseudoproduzione scientifica, che la facile vita, l'abbondanza dei mezzi, l'oziosità mentale degli anni precedenti la guerra avevano

enormemente accresciuta. Non saprei sino a qual segno quelle speranze si siano attuate, e se alla restrizione (ma c'è stata poi restrizione?) nella quantità della carta stampata abbia corrisposto un miglioramento nella qualità.

L'eccesso proprio della produzione filosofica ha ragione propria, che è, a mio parere, nel non essersi inteso nel suo profondo significato e nella sua logica conseguenza la rivoluzione che si è venuta lentamente maturando, lungo l'età moderna, nel modo di concepire la filosofia: rivoluzione il cui ultimo risultato è la dichiarata unità della filosofia con la storiografia, e la considerazione della filosofia in senso specifico come nient'altro che il momento metodologico della storiografia.

Che cosa importa ciò? Importa che l'opera concreta e reale del pensiero è la conoscenza o giudizio di quelli che si chiamano i fatti, ossia del mondo in cui viviamo, del presente, e del passato che è presente nel presente. La vera soddisfazione mentale consiste nel rendere a sé trasparenti i pensieri e le fantasie, le azioni e le aspirazioni, la morale, la politica, la poesia, le idee, la vita che si viene creando e alla quale partecipiamo. La figura rappresentativa dell'attività mentale non può essere più ormai quella del filosofo, ma l'altra dello storico o del critico che si chiami, o, se piace dir cosí, non più del filosofo astratto, ma del filosofo concreto.

Certo quest'opera dell'intelligenza critica e storica non si attua se non mercé quelle che si chiamano le categorie, e, in quanto è necessario riacquistare in perpetuo per possedere in perpetuo la coscienza di queste categorie, che è autocoscienza o concetto, e liberarla di continuo dalle difficoltà che dialetticamente le si oppongono sempre nuove, risolvendo i relativi problemi che l'esperienza storica suggerisce, nel processo dello storico e del critico risorge sempre il momento specificamente filosofico; e in questo

momento s'inserisce la filosofia in senso professionale e sopra di esso si forma la figura del filosofo professionale. Ma si forma come un momento del processo e non come il compimento o il tutto del processo: si forma e si dissolve nel processo stesso. Chi crede altrimenti, chi continua a considerare la figura del filosofo professionale come il piú alto simbolo del pensiero, soggiace a vecchie e oltrepassate concezioni, e non potrebbe giustificarle se non attribuendo al filosofo la speculazione di ciò che è di là o di sopra del mondo o (che è lo stesso) di ripensare il mondo con un pensiero diverso da quello comune, che, in quanto pensiero diverso, sarebbe insieme creazione di una realtà diversa.

Ci sono state lunghe età nella storia nelle quali di filosofia si è fatta pochissima, perché i sistemi delle categorie che reggevano i giudizî erano, all'incirca, ammessi e indiscussi; fintantoché il lento progresso non fece avvertire una contradizione tra il giudicare e la teoria, tra l'operare e le credenze, tra le voci fresche della vita e i dommi inariditi: donde le crisi dei vecchi mondi mentali e le feraci età filosofiche. Cosí accadde nel Rinascimento, e poi ancora nel romanticismo e idealismo, e cosí è accaduto da venti anni in qua, nella reazione contro il naturalismo positivistico. Chi si è trovato nella prima ora di quell'opera di reazione, ricorda quanto fosse allora inselvatichito il terreno filosofico, e come, al primo smuoverlo e aprirlo e gettarvi la nuova semenza, si coprisse tutto di rigogliosa vegetazione, e abbondante fosse la messe, e la si raccogliesse in grandi fasci, e fosse dato comporre sistemi di nuove teorie. E ora il grosso dell'opera è compiuto, e si può solo spigolare o in qualche parte migliorare la coltivazione; e chi pensasse di poter ottenere ora la messe di quella volta, rimarrebbe deluso, o stringerebbe paglia e fogliame invece di spighe.

E paglia e secche foglie mi sembrano le piú delle disquisizioni odierne sull'atto puro, sulle forme dello spirito, sull'unità e la distinzione, sull'immanenza e la trascendenza, sull'idealismo e il naturalismo, e via dicendo. Né ciò, semplicemente, per colpa d'individui, per loro poca ingegnosità; ma appunto perché, quando una crisi spirituale ha avuto il suo svolgimento e ne è stato raccolto il frutto, è impossibile continuarla ad arbitrio e ottenerne nuovi frutti. Non si riesce ad altro, in questo caso, che a ripetere, combinare, sottilizzare, fraintendere ed esagerare il già trovato. I nuovi tempi chiedono altro: chiedono che sia digerito e assimilato ciò che si è raccolto: e digerire e assimilare le verità filosofiche è quello che comunemente si chiama « applicare le teorie », cioè valersene per l'indagine dei fatti, trasfonderle in critica e storiografia, e cosí insensibilmente accrescerle e correggerle e inverarle.

Si dirà che la filosofia formatasi nella crisi precedente non è definitiva, ed è limitata dai limiti dei tempi in cui si formò, e contiene contradizioni, e che a essa dovrà succedere altra piú ampia e piú armonica, e che, insomma, la produzione della mente umana non si arresta mai. Nessuno pensa di negare ciò, ed io meno che altri. Ma in qual modo si può fare che la filosofia esistente avverta i suoi limiti e le sue contradizioni, ed entri in processo di rinnovamento, e dia luogo a una ringiovanita filosofia? Insistendo forse nello scrutare i concetti già fissati? In qual modo si può fecondarla e indurla a nuova prole? Forse per partenogenesi? Il caso analogo della poesia è qui istruttivo. Quando un'opera di poesia o un ciclo di opere poetiche si è formato, è impossibile proseguire quel ciclo con lo studio e con l'imitazione e con le variazioni intorno a quelle opere: per questa via si ottiene solamente la cosiddetta scuola poetica, il *servum pecus* degli epigoni. Poesia non

genera poesia; la partenogenesi non ha luogo; si richiede l'intervento dell'elemento maschile, di ciò che è reale, passionale, pratico, morale. I piú alti critici di poesia ammoniscono, in questo caso, di non ricorrere a ricette letterarie, ma, com'essi dicono, di « rifare l'uomo ». Rifatto l'uomo, rinfrescato lo spirito, sorta una nuova vita di affetti, da essa sorgerà, se sorgerà, una nuova poesia. Similmente, nella filosofia. La nuova vita mentale e poetica, la critica, l'interpretazione storica, la costruzione scientifica, l'attività politica e morale accuseranno le insufficienze, le lacune, le oscurità, le contradizioni della filosofia precedente, e suggeriranno nuovi problemi e prepareranno nuove soluzioni. Per questa via bisogna necessariamente passare: se no, no.

Ed ecco perché io non mi stanco d'inculcare, con le parole e con l'esempio, ai giovani studiosi italiani di volgersi agli studî della critica e della storia, e a tutte le altre forme di operosità mentale e pratica, e raffrenare la spinta imitativa all'astratto filosofare, che facilmente si disperde nel nulla, e anzi non lascia piú intendere neppure il filosofare precedente, che nacque da condizioni di fatto determinate e non da escogitazioni monastiche, e volle servire al giudizio, e non foggiare schemi e idoli logici perché si stesse poi ad ammirarli beatamente.

Ed ecco anche perché ho detto che bisogna cangiare la tradizionale figura del filosofo che sia solo e puro filosofo, e ridurla a quella del critico e dello storico e dello scienziato e, insomma, dell'uomo variamente operoso, che alla filosofia si volge solo per necessità intrinseca al suo proprio processo mentale e pratico e, soddisfatta quella necessità, riprende la sua varia opera di uomo. Del resto, i veramente grandi filosofi del passato sono stati tutti cosí: uomini anzitutto, e pieni d'interessi e passioni, dalle quali assursero alla filosofia e alle quali seppero ridiscendere:

e, quando si allentò in loro questo nesso vivente, essi decaddero o si sviarono o tacquero. Ora si tratta solamente di acquistare consapevolezza di questa legge e consapevolmente conformarlesi. Puri filosofi, astratti filosofi, perpetui filosofi, cultori assidui della filosofia, inesauribili dissertatori e trattatisti possono esser solo i « professori » di filosofia; i quali sono pagati per ciò e, com'è di ragione, non vogliono far niente piú di quello per cui sono pagati.

1922

VIII

CONTRO LA TROPPA FILOSOFIA POLITICA.

Alla protesta, che mossi l'altra volta, contro la « troppa filosofia » vorrei aggiungere quella contro il troppo di filosofia politica, che vedo ora andare in giro. Se la « troppa filosofia », è l'infeconda preponderanza data all'astratto concetto sul concreto giudizio, la « troppa filosofia politica » è l'usurpazione che la teoria tenta compiere nel dominio della passione, dell'azione e della pratica, l'indebito miscuglio della teoria e della prassi, la reciproca corruttela del senso filosofico e del senso politico.

Donde mai nasce cotesto nuovo vezzo, che si è preso, di vantare l'idealismo filosofico come il fondamento o l'esponente della politica salutare all'Italia, della politica che l'ha condotta alla guerra e alla vittoria e che si sforza ora di restaurare lo Stato, della vera politica liberale, conforme alle tradizioni del Risorgimento e per esse alla filosofia del Gioberti? Non so se questa gonfiatura della filosofia a politica e della politica a filosofia possa riuscire gradita a qualcuno; a me certamente non piace, non tanto per il pericolo che c'è nel legare le sorti dei filosofemi alle vicende dei partiti e delle imprese politiche, quanto, e sopratutto, perché l'eventuale accrescimento di autorità che una dottrina filosofica possa ricevere dalla fortuna della politica a cui è stata legata, porta, con un guadagno estrinseco, una perdita intrinseca, intorbida la purezza della

conoscenza e, per la smania di dare inopportuno vigore al vero, lo ammazza.

In fondo, si tratta di un bisticcio di termini e di grossolana confusione. La teoria idealistica della realtà e della storia, poiché è dialettica, è liberale, e riconosce, con la necessità della lotta, l'ufficio e la necessità di tutti i piú diversi partiti e degli uomini piú diversi. Questa teoria esclude in quanto teoria le altre teorie diverse ed opposte, e per esempio, quella cattolica e quella democratica, socialistica o comunistica, che entrambe pongono a misura della storia, non la storia stessa, ma un ideale trascendente, un paradiso in cielo o in terra, e perciò sono incapaci di comprendere la vita umana, che in esse si configura o come pellegrinaggio con l'occhio intento al cielo attraverso una valle di lacrime, o come una serie d'irrazionalità e d'orrori che debbono metter capo a una definitiva razionalità, un correre affannoso che si acqueterà in una stasi. Ma la teoria dialettica o liberale della storia se, combattendo le diverse ed opposte teorie, combatte la teocrazia, la democrazia o il comunismo in quanto teorie, come partiti ossia come fatti politici non li combatte ma li abbraccia e comprende in sé; e abbraccia e comprende in sé, cioè abbassa sotto di sé, anche il cosiddetto partito liberale, come partito tra i partiti, momento tra i momenti dello svolgimento storico. È chiaro, infatti, che non appena si passi dalla teoria alla pratica, dalla filosofia della politica e della storia alla politica e alla storia, non si hanno piú dinanzi posizioni logiche, ma interessi, forze da adoperare e da appoggiare contro certe altre forze, classi, gruppi e individui da avversare; e l'uomo d'azione, comunista o cattolico o liberale che si dica, non potrà mai fare del liberalismo, del comunismo o del cattolicismo (cioè della teoria), ma sempre contrapporrà forze a forze, interessi a interessi, individui a individui, mettendo le sue

poste nel giuoco che l'evento deciderà. Non che sia da sperare che egli rinunzî a fregiarsi di quei nomi dottrinali, ad ammantarsi di quelle teorie, ad appellarsi alla religione, alla scienza, alla filosofia: la limpida consapevolezza del rapporto reale tra teoria e pratica è di pochi, e di non molti l'insensibilità e l'indifferenza alle teorie quando si tratta di agire. Non sono molti gli artisti e i poeti che si mantengono indifferenti alle teorie della critica e dell'estetica, e sono pochi quelli che ne conoscono il vero rapporto con la produzione dell'arte: i piú dei poeti e degli artisti si danno a credere di attuare i dettami di qualche estetica, impressionistica, moralistica o magari intuizionistica. E questa illusione ha la sua necessità subiettiva e il suo uso oggettivo: *mundus vult decipi*, e perfino lo stesso ingannatore vuole ingannare e inganna sé stesso. Ma ciò non toglie che chi filosofa debba conoscere e tenere presente quel rapporto vero.

So bene che, a udir rammentare questa linea di distinzione tra teoria e pratica, tra filosofia e politica, tra liberalismo che è storia e liberalismo che è particolare partito politico, si suol rispondere con l'obiezione o col lamento che, a questo modo, si scinde pensiero e azione e si nega l'efficacia pratica delle dottrine. Al che sarebbe da ribattere che, non facendo a questo modo, si negano verità e azione insieme, e si ricade in un oscuro determinismo. L'efficacia della logica è sulla logica, della dottrina sulla dottrina, della filosofia sulla filosofia; e non è piccolo beneficio quello che reca la filosofia idealistica, di sgombrare i fantasmi e placare i tormenti delle diverse visioni della storia e della politica, di ampliare la mente e l'animo, di premunire contro il facile disperare e il vano imprecare, di produrre una superiore tolleranza e rassegnazione, e conferire calma e coraggio. Ciò che essa non può dare, e nessuna filosofia o teoria può dare, è la formola che per-

metta di sapere con sicurezza quello che caso per caso sia da operare, e risparmî la fatica e la responsabilità della risoluzione individuale. Per questa parte, non s'inculcherà mai abbastanza la verità, che l'azione pratica non si deduce da alcuna teoria, ma è un atto di amore e di odio, ed è la creazione di ogni istante, né piú né meno della parola e della poesia, e, come questa, non si riduce a termini intellettuali e si giustifica solo in sé stessa, nella purità della propria ispirazione, nella voce della coscienza. Se l'azione pratica e politica fosse conseguenza di una dottrina, tutti dovrebbero operar per lo stesso verso, come tutti debbono accogliere una proposizione scientificamente stabilita; e invece ciascuno opera a suo modo, e i partiti e gli individui si dividono, si oppongono, si combattono: e guai se cosí non fosse, guai se alle nostre azioni individuali mancasse il contrappeso, o anche la zavorra, delle azioni diverse e contrarie. Alla vanitosa prosunzione di possedere la verità politica bisogna sostituire negli animi l'umile coscienza di rappresentare la parte che la voce interiore ci comanda di rappresentare nel dramma del mondo: la parte che non è il tutto e sa di non essere e non vuol essere il tutto, ma sa insieme di essere indispensabile al tutto e in questa consapevolezza attinge la propria dignità. Strana, senza dubbio, e contradittoria, a chi superficialmente consideri, questa volontà, che non può giustificare sé stessa altrimenti che con la sua semplice presenza, e che ama con piena dedizione e odia risolutamente, ma, amando e odiando senza limiti, avverte nondimeno che quell'illimitato è limitato, che quell'assoluto è contingente; e si ricusa ad ogni rinunzia e ad ogni rinunzia è preparata. Strana e contradittoria, se questa unione di contrarî, questa irrequietezza, non fosse poi la vita stessa, la vita, che è cosí difficile viver bene.

1923

IX

Ancora filosofia e politica.

Scrivendo contro la « troppa filosofia politica », sapevo la risposta che sarebbe stata fatta, nonostante che avessi preso le precauzioni per impedire che quella risposta venisse — logicamente — fatta. Si sarebbe cercato di riempirmi gli orecchi con l'unità dello spirito, col pensiero che è pensiero e azione, con l'atto che è totalità e integralità, e con altrettali filosofemi, che sono alcuni veri, altri falsi, o in certo senso veri e in certo senso falsi, e tutti, come sono stati ora ridotti, mere vacuità e stupidità; — ma non era già da sperare che si sarebbe còlto il significato proprio delle mie obiezioni, perché conseguenza consueta della « troppa filosofia », della filosofia diventata scoletta e psittacismo, è l'incapacità a uscire dal circolo in cui si è chiusa, e intendere le ragioni del pensiero altrui e trarne vantaggio per correggersi, arricchirsi e progredire.

Dunque, rifacciamo in altra forma la precedente lezioncina, non tanto per la speranza che in questa nuova forma possa esser meglio intesa, quanto per la vaghezza di lumeggiare la medesima verità da più lati. A intenderla, manca in quegli obiettanti il necessario vigor di mente, e manca la buona volontà perché essi sono tagliati in quello stesso legno in cui cinquant'anni fa si tagliavano i positivisti, evoluzionisti e spenceriani, e ora gli idealisti o

gl'idealisti-attuali: sono professionisti e seguaci della moda universitaria.

> Da apostoli e proseliti,
> Signor, di liberarmi ti fo prece.
> Ben sono essi i cirròpodi
> appresi a la carena atra di pece,
> ma ignoranti la vela
> ch'ebra di soffio viaggiar li fa:
> l'incatramata tela,
> sorella solo de l'Immensità.

La questione non si aggira sull'asserita o negata unità dello spirito come gli articolisti, ai quali alludo, credono o stimano comodo di far credere, ma piuttosto su ciò: se l'unità spirituale (che è fuori contestazione) sia da intendere, come la intendo io, in modo mediato, o, come grossamente la intendono essi, in modo immediato: se al pensiero di quella unità si pervenga, come penso io, per unificazione, o, come fanno essi, per confusione; se l'unità spirituale debba essere, come pare a me, qualcosa di drammatico e di vivo, o, come piace ad essi, di statico e di morto.

Chi vorrebbe mai contestare il legame tra filosofia e politica, tra critica (come preferirei dire, per abbracciare intera l'opera filosofico-storica del pensiero) e azione? Per esprimerci in termini poveri, se non si sa in qual mondo si sia e che cosa il mondo sia, non è possibile operare o, che è lo stesso, si opera solo a casaccio, che è un non-operare. E quanto meglio si conosce il mondo, meglio si opera. Ora quella conoscenza del mondo è appunto ciò che si chiama, solennemente, la filosofia o la critica. E nondimeno conoscere è conoscere, e operare è operare: l'un atto spirituale non è l'altro, e l'uno non si deduce dall'altro, ma è una nuova creazione. La qual cosa si mostra

chiarissima nella grande varietà di tendenze pratiche che segue assai di frequente la medesimezza dei convincimenti filosofici e storici. Ciascuno « apprezza » (come si suol dire) « diversamente la situazione »; ossia ciascuno disegna la propria azione in modo geniale e congeniale, secondo il suo temperamento, le sue speranze, la forza che sente in sé, la missione affidatagli dalla provvidenza, la fede che ha in certi uomini e in certe cose, gl'impegni da cui si sa legato, e simili. Ciascuno tenta in un diverso od opposto punto la soluzione del problema politico. E poi il processo di azioni che esce da queste varie risoluzioni, il processo storico, è di nuovo raccolto dal pensiero e dalla critica, e inteso nella sua verità; e né il pensiero né la critica sarebbero, se quella discordia non fosse. C'è unità tra filosofia e politica? Sí, ma a questo modo: in quanto l'una e l'altra sono momenti necessarî della vita spirituale, che media e risolve in sé tutte le sue forme.

Ma non è questa unità che si desidera dai prelodati articolisti di filosofia politica, sibbene, come si è detto, l'unità immediata. E io dico che possono ben ottenerla, purché si rassegnino a cercarla non nella filosofia, ma nella pseudofilosofia, nella cattiva filosofia. E che essi qui, e non altrove, la cerchino, mi è chiaro dagli esempî a cui volentieri ricorrono, soprattutto dal loro rettorico idoleggiamento del Gioberti, come ideale del filosofo che sia tutt'insieme politico. Senza dubbio, assai volte la cattiva filosofia, la pseudofilosofia, è, nell'atto stesso, politica, e talora buona politica. Quale meraviglia? Non sono forse le nostre passioni e i nostri interessi pratici che, camuffandosi in dottrina, originano gli errori teoretici? E, tolti gli errori teoretici, spogliato il camuffamento, rimane pur sempre la passione, l'interesse pratico, la tendenza, che può essere sanissima e santissima, com'era nel Gioberti. È assai facile, dunque, dimostrare che filosofia e politica fanno tutt'uno, quando

per filosofia si prende ciò che non è filosofia ossia critica, ma, intrinsecamente e sostanzialmente, era ed è politica. Per mio conto, presentando gli omaggi al Gioberti, il mio ideale del filosofo lo colloco altrove; e, se dovessi simboleggiarlo in un particolare filosofo (con l'imperfezione che è di tutti i simboleggiamenti), mi volgerei a Giambattista Vico o a Emmanuele Kant, infinitamente meno benemeriti, politicamente, del Gioberti, ma assai più di lui intelletti filosofici e critici, robusti a scavare nelle profondità della mente, nelle viscere del reale.

Fare una lezione o una lezioncina, val fare il professore; e fare il professore, vale ripetersi: ripetersi per obbligo di ufficio, ripetersi perché vi sono le teste dure che bisogna procurar di ammollire. E, continuando a ripetermi, pregherò di considerare che quel che si pretende dalla filosofia, e che io rifiuto di concedere, è l'analogo di quel che si pretende, o si è tante volte preteso, dalla poesia, e che io, ed altri prima di me, rifiuto e rifiutarono di concedere. Anche la poesia si unifica con la critica e con l'azione e con la moralità, ma in modo mediato e non in modo immediato. Anch'essa, col ridare di continuo la visione della vita umana e anzi della vita cosmica, è necessaria alla filosofia, eppure non è la filosofia; è necessaria alla vita morale, eppure non è la vita morale. E nondimeno c'era e c'è gente che non si rassegna a ciò, e chiede alla poesia che le fornisca un insegnamento o che la spinga e guidi nell'operare, che la istruisca e la moralizzi. La poesia, la genuina poesia, non può ciò, perché può altro, e perché ripugna ad assumere il mestiere che non è il suo; e nondimeno quelli non cessano dall'indiscreta richiesta. E conviene, dunque, appagarli o deluderli, indirizzandoli (se già non vi si sono indirizzati da sé) alla cattiva poesia, alla pseudopoesia, che, sotto mentite spoglie poetiche, è intrinsecamente e sostanzialmente didascalica e oratoria,

pratica e azione, passione e interesse; o anche suggerir loro (se già cosí non fanno, com'è probabile, per spontanea disposizione) di leggere bensí le opere di poesia genuina, ma materialmente e non poeticamente, abbassandole a florilegio di sentenze, ad osservazioni psicologiche e morali, e a pratiche esortazioni. Salvoché, a contrappeso dell'indulgenza verso loro usata, ci restringeremo poi a pensare dentro di noi che essi non abbiano il piú lontano sospetto di quello in cui la poesia veramente consiste; e il medesimo ci conviene pensare degli odierni unificatori di filosofia e politica. I quali, per dippiú, non sono già animi cosí esuberanti di *furor philosophicus* e di *furor politicus* da non vedere altro fuori della loro passione; ma piuttosto inesperti dell'uno e dell'altro pathos, intimamente indifferenti, e perciò pronti a unificar tutto, perché, per l'indifferente, tutto facilmente si unifica — in quel che gli è indifferente. Per disgrazia, quel che a essi è indifferente, a noi non è indifferente.

1923

X

Sull'insegnamento religioso nella scuola elementare.

Vorrei dire due parole sulla questione che ora si riagita dell'insegnamento religioso, e che mi pare una di quelle piú aggravate dalla « troppa filosofia politica », di cui parlai una delle ultime volte, cioè avviluppate o spinte all'inaccettabile paradosso per effetto di un poco accorto filosofare.

E, anzitutto, dichiaro che, a mio avviso, non c'è luogo ad alcuna discussione sulla necessità dell'educazione religiosamente informata o dell'educazione religiosa, perché non vedo come si possa educare da chi non si è formato una concezione della vita, del mondo, della realtà, dei *novissima*, e non possiede una fede che lo infiammi e indirizzi. Ogni educazione (anche quella che l'ateo o il materialista disegna in conformità dei suoi presupposti logici) è sempre educazione religiosa. Si potrà combatterla e procurar di sostituirla con un'altra, appunto perché si combattono e si procura di sostituire quei presupposti logici; ma non è lecito negare all'educazione che si combatte il carattere formale, che le spetta sempre, di educazione religiosa.

In secondo luogo, dichiaro che considero vera e propria stortura, se anche elegantemente dissimulata o sofisticamente ragionata, quella onde si pretende che chi non possiede piú una certa determinata fede (per es., la cattolica) possa e debba tuttavia insegnarla e trasmetterla ad altri, perché, si dice, l'educatore dev'essere in grado di risentire e di fare percorrere all'educando le forme storiche per le quali esso stesso o il genere umano è passato, le forme inferiori o anteriori dello svolgimento spirituale. Queste forme, colui che le ha oltrepassate, le risente certamente e le intende, ma in modo riflesso e critico, e perciò è in grado bensí di farle criticamente intendere, ma si trova affatto nell'impossibilità di comunicarle come la sua propria e attuale e vera fede; e a ciò non potrebbe sforzarsi senza avvilire e corrompere profondamente sé stesso e, con sé stesso, l'educando. Allo stesso modo non si può esporre una filosofia del passato, la platonica, l'aristotelica o la cartesiana, se non criticandola. E se si adduce, com'è stato addotto, il paragone con la poesia, che possiamo sentire e fare risentire nella sua ingenua schiettezza, per lontana che sia nelle sue idee dai nostri convincimenti, si dimostra con ciò di non avere né chiaro il concetto, né vivo il sentimento, di quel che sia la poesia, nella sua differenza appunto dalle filosofie e dalle religioni. Vecchio discorso, nel quale non insisterò perché ai sordi non si parla di musica né ai ciechi di pittura.

Ciò rifermato, quale religione possiamo noi (potrei io, per individuare ed evitare equivoci) voler insegnare e promuovere in tutti gli ordini di scuole, dalle universitarie giú giú fino alle elementari o addirittura agli asili d'infanzia? Nient'altro che quella che è la nostra (o la mia), quella che comunemente si chiama la religione o il pensiero laico, quella a cui almeno da cinque secoli in qua il mondo europeo si è venuto gradualmente innalzando e

in cui si è venuto fortificando, se è vero che il mondo moderno è uscito fuori dal medio evo. Questo pensiero si tradurrà in adatte forme pedagogiche, si varrà in certi stadî di semplificazioni e di approssimazioni, e, anche, se si vuole, si rassegnerà che in certi momenti i suoi veri si atteggino a miti e a leggende per provvisorio e propedeutico orientamento, ma non abdicherà mai a sé stesso, non ricorrerà mai a ciò che si fonda su diverso presupposto; e non vi ricorrerà, anzitutto, perché non può ricorrervi, perché quella via gli è preclusa.

E con questo parrebbe che la questione dell'insegnamento religioso, come ora si ripresenta, fosse finita; e, invece, non è ancora cominciata. O, per meglio dire, è finita in quanto questione filosofica, ma non è ancora neppure cominciata nel vero carattere che ha ai nostri tempi, e nella nostra Italia, di questione pratica e politica. Sotto il qual aspetto non intendo disconoscerla, e anzi do taccia ai filosofanti di disconoscerla, convellendola a questione filosofica, e non trattandola come va trattata, con le ragioni che le convengono e nei confini tra i quali si aggira. Testé in un articolo assai filosofico sull'argomento, e dovuto a un nostro insegnante di filosofia, ho visto spuntare, nel mezzo dei filosofici raziocinî e delle assolute e recise sentenze, l'obiezione del modo in cui si debba provvedere agli ebrei e ai protestanti, che pure sono nostri concittadini e sono educati nelle nostre scuole, e all'obiezione seguire la spiccia risposta che si tratta di « minoranze ». O che filosofia è mai cotesta che non tien conto delle « minoranze », cioè che trascura e sopprime una parte della concreta realtà? Queste soppressioni e trascuranze son appunto procedimenti, buoni o cattivi, di pratica e di politica; e in quella obiezione e risposta era l'inconsapevole confessione del carattere pratico e politico del problema trattato.

La questione pratica e politica nasce da ciò, che il pensiero moderno e laico si trova di fronte, nella società italiana, il pensiero cattolico; donde un conflitto di religioni e di fedi, che, vinto nei gradi superiori dell'educazione e dell'insegnamento come in generale nella costituzione dello stato, non è vinto e composto nella cerchia dell'educazione primaria, che cosí strettamente si congiunge con l'educazione famigliare, la quale è, quasi sempre, di famiglia cattolica o in cui prevalgono i componenti cattolici della famiglia, le madri e le altre donne.

Ora, come dovrà comportarsi, in questo dissidio, la scuola di stato? Vorrà attenersi al cosiddetto neutralismo? L'assurdità del concetto di una « scuola neutra » fu già chiarita in modo irrefutabile dal Gentile. E se non sarà neutra, se sarà invece scuola anch'essa confessionale, sebbene di confessione laica, vorrà essere una scuola in opposizione alla educazione di famiglia, della grande maggioranza delle famiglie italiane? E non verrà da questo contrasto una sorta di sfiducia e di diffidenza delle famiglie verso la scuola di stato, e perciò la tendenza a tenerne lontani i figliuoli, specie quelli della borghesia che possono pagare altre scuole e valersi di quelle delle monache? Il male non sarà assai maggiore del vantaggio che si otterrà con quell'anticipata intransigenza della scuola di stato? E, d'altra parte, l'insegnamento laico ha cosí saldamente stabilito i suoi metodi, e cosí bene formato i suoi apostoli, e nel numero sufficiente, da poter far di meno delle grandi virtú educatrici che ancora possiede la tradizionale educazione cattolica? Non c'è rischio che, in quella imposta intransigenza, l'educazione mentale e morale abbia a scapitare, e nel fatto si abbia una scuola neutra, cioè una scuola che non è scuola, una scuola fiacca e vuota, priva del senso del divino, priva d'interiore freno e disciplina?

Da questi e simili dubbî e considerazioni sono mossi

coloro che, come me, inclinano a dare adito nelle scuole elementari all'educazione cattolica, sperandone un vantaggio per l'efficacia della scuola di stato italiana e per l'educazione del popolo italiano, e poco temendone i correlativi svantaggi come quelli che sono facilmente corretti negli stadî ulteriori dello svolgimento spirituale e dell'educazione; e, soprattutto, ripromettendosene una migliore armonia tra educazione pubblica ed educazione di famiglia e una maggiore sincerità in tutti. In fondo, si tratterebbe di estendere alla scuola primaria quel temperamento che è già in atto nelle famiglie, dove nessun uomo che abbia senno prende a disputare l'anima dei bambini e dei fanciulli all'educazione religiosa e morale che le danno madri, nonne e zie, e i sacerdoti nei quali esse hanno fiducia. Ma, poiché mi piace essere leale, soggiungerò che il partito che io sostengo si lega strettamente alle mie disposizioni politiche e al mio antigiacobinismo, e antiradicalismo, e non potrei dimostrarlo con ragioni scientifiche, e, come tesi non filosofica ma pratica, è di quelle che, in definitiva, si risolvono non con le argomentazioni ma coi voti. Io non dico dunque per essa: — L'affermo perché è vera, — ma dico invece: «Voto a suo favore». Con l'avvertenza che il mio voto favorevole vale per il tempo e per le condizioni presenti; e, come non l'avrei forse dato favorevole nel 1860, cosí forse non lo ridarei nel 1950: che è un altro modo di ribadire che si tratta di questione pratica e politica.

E, sempre perché è tale, non mi è necessario giungere al paradosso che vedo sostenuto da alcuni odierni propugnatori dell'insegnamento religioso: cioè, che quell'educazione cattolica debba essere fornita, nelle scuole di stato, a tutti, anche agli ebrei, per la bella ragione che nello statuto sta scritto che la religione dello stato è quella cattolica ed essi sono cittadini dello stato italiano; e debba essere somministrata da tutti i maestri, i quali, in quanto

maestri, debbono conoscere e rispettare e osservare ciò che è detto nello statuto, e, se non si sentono d'insegnare le sette giornate della creazione, il sacrificio d'Abramo e l'immacolata concezione, diano pure le dimissioni da maestri. Filosofemi assai discutibili, che praticamente si tradurrebbero in una violenza e prepotenza cosí aperta da muovere a sdegno e compromettere la riforma desiderata. Basterà, mi sembra, fornire l'insegnamento religioso a tutti i fanciulli le cui famiglie non lo ricusino; e farlo somministrare da tutti i maestri i quali in buona coscienza dichiarino di poterlo somministrare, raccomandando agli altri di comportarsi con quel riserbo e con quella delicatezza che ciascuno di noi adopera nella propria famiglia; e ove i maestri disposti a tale insegnamento non fossero in numero sufficiente (il che non credo, specie considerando che la grande maggioranza degli insegnanti elementari sono donne), non avrei per conto mio alcuna ripugnanza a permettere che associazioni cattoliche di catechismo e simili fossero, con le opportune cautele, ammesse nelle scuole a compiere opera sussidiaria e integrativa. Perché ciò che non disonora noi nelle nostre famiglie, dovrebbe disonorare le scuole di stato? Le quali si disonorerebbero davvero se maestri razionalisti e anticlericali fossero messi al punto, per non perdere l'impiego e lo stipendio, di biascicare, increduli e irriverenti, le credenze e i dommi cattolici. Si rinnoverebbe allora su grande scala il caso di Garibaldi e dell'ebreo Sacerdote, di cui narra la leggenda. Era in Napoli, nel 1860, un povero ebreo affamato, a nome Sacerdote, il quale si piantava da piú giorni in mezzo alla folla dei postulanti, innanzi alla casa di Garibaldi, cercando vanamente di consegnargli nelle mani una supplica per ottenere un impiego. Garibaldi, che ne aveva notato la fisionomia, finalmente gli domandò con certa impazienza: «Ma chi siete? che volete?». E l'ebreo: «Ge-

nerale, sono il povero Sacerdote, che versa in grande miseria... ». Garibaldi, che credette che fosse un « povero sacerdote », si rivolse al suo ufficiale di ordinanza e dispose: « Fatelo cappellano militare ». E colui si vestì da cappellano militare.

1923

XI

Degli studî eleganti.

Certe volte, fantastico di fondare una società che si dovrebbe chiamare: « Società per gli studî eleganti ». E quali sono gli « studî eleganti » ? come si definiscono? Semplicissimo: quelli che contano pochi amatori, quelli che la moda trascura o disprezza. Per dare un esempio *e contrario*: gli studî filosofici non sono piú, ora, studî eleganti, com'erano venticinque anni fa, perché oggi li fanno tutti, fin le maestre elementari, fin le assistenti di asilo. E, per passare agli esempî diretti, sono ora studî eleganti quelli che si occupano nel raccogliere religiosamente le tradizioni locali, nel tener viva la memoria di uomini e di questioni e dibattiti che un tempo appassionarono, e la congiunta aneddotica, nel leggere libri e opuscoli che nessuno piú legge o nel leggere diversamente quello che tutti leggono o dicono di leggere; persino nell'amore e possesso del libro materialmente inteso, dell'edizione che un tempo fece testo, del libro raro e curioso, dell'opuscolo a lungo ricercato e che serve a illustrare un particolare recondito. Anche questo genere di bibliofilia, da povero letterato, sembra ora poco comune, sostituito dalla grande e lussuosa bibliofilia da americani, da milionarî o da arricchiti di guerra, che quota i libri come titoli di borsa, e li chiude come questi nelle casseforti, e spasima per gl'incunaboli,

per le *plaquettes*, per le legature, pei libri a figure, come un tempo si collezionavano tulipani o come oggi altri colleziona (oh la stupidissima collezione, quantunque la si veda esposta perfino nel *British Museum*!) francobolli. Per mia parte, mi viene malinconia quando avverto che tante cose, che noi ascoltavamo avidamente, ora non si vuol piú saperle o, quando si ode esporle, non sono intese nel loro verso e nel loro spirito; quando mi accorgo che notizie e aneddoti non mai scritti (e che sovente non è dato scrivere), a me pervenuti per una catena di trasmissione nominativamente designata nei suoi anelli e che rimonta alla metà del settecento e in certi casi piú su, stanno ormai per morire sulle mie labbra, donde nessuno li coglie e li ripone nella sua memoria per l'ulteriore trasmissione; quando noto l'ignoranza che si è formata circa nomi e cose un tempo celebri; quando mi si rivolgono domande che mi scoprono vuoti mentali e culturali, dove immaginavo che ci fosse lo stesso pieno e ultrapieno che è in me; quando osservo che lo stesso malo abito di pronta dimenticanza si è esteso perfino alla letteratura della mia giovinezza, e nessuno piú conosce a mente strofe, per esempio, del Praga e del Boito, del Tarchetti e del Panzacchi, del Betteloni e del Bettini, e, se mai qualcuno di questi poeti ricompare in ristampe, è subito fatto oggetto di villane stroncature, altrettanto prive di flessibilità e di finezza estetica quanto di pietà storica.

Non fonderò la « Società per gli studî eleganti » perché non sono buono a fondare società o associazioni, salvo che di puri spiriti e nel mondo ideale; e basta la proposta che ne ho fatta, come simbolo efficace di un'esigenza reale, alla quale spero che altri, al pari di me, rivolgerà attenzione e cure. Né, d'altro canto, memore come sono di quanto sempre è accaduto e deve accadere nel corso delle cose umane, mi riuscirebbe mai ad atteggiarmi, se anche me ne sorgesse lo stimolo, a rimpiangitore del passato. L'interes-

samento che si ha ora pei problemi filosofici, e per le letterature straniere o per la letteratura mondiale, è un acquisto del quale non metto in dubbio l'importanza, e al quale so di aver concorso per la mia parte, e perciò se colpa fosse in ciò, dovrei togliere su di me un buon peso di tale colpa. Ma che cosa direste di un grande quadro, disegnato e dipinto, nel quale mancassero mezze tinte, sfumature e velature? Certamente, vi dispiacerebbe. E a un quadro in queste condizioni io somiglio la moderna e dominante cultura italiana; e mi offende in essa il crudo, lo stridente, l'esagerato, lo stonato. Mi dà pensiero che, procedendo a questo modo, si andrà via via in una sorta di barbarie: in quella vichiana « barbarie della riflessione », che è la piú repugnante perché arida. E se da qualche tempo mi son rimesso a raccontare storie e aneddoti, e a lumeggiare figure e colorire ritratti, non vorrei che si credesse che io, nel far ciò, mi sia disaffezionato dalla filosofia o mi abbandoni a un gradevole dilettantismo. In verità, non mi sono sentito mai tanto filosofo come nell'esercitare questo ufficio, il quale tende a impedire che la filosofia si faccia senza succo, *ex-suca*, che poi è l'etimologia di « sciocca ».

Ho cominciato a scrivere questa noterella senza mettere alcun titolo, e senza aver l'occhio a nessuna persona e a nessuna questione in particolare, a nessun caso del giorno: cosí, come uno sfogo. Ma ecco che ora mi viene incontro un caso del giorno: che è l'ottimo provvedimento, preso dal ministro dell'istruzione, di riunire nei licei l'insegnamento di storia e quello di filosofia. Ottimo, perché costringerà i filosofi a tuffarsi nei fatti particolari, nella cognizione della vita del genere umano, a interpretar la quale la filosofia è nata; e costringerà gli storici a ripensare ai concetti che essi adoperano nel raccontar la storia, configurandola e giudicandola nel suo carattere e nei suoi aspetti di civiltà,

progresso, regresso, stato, politica, religione, cultura, arte, scienza, pensiero, e via di sèguito. Ottimo, se anche, in un primo momento, debba produrre inconvenienti, e perfino effetti ridicoli, simili a quel che accadde a re Ferdinando II, quando volle saggiare l'esercito lasciatogli dal padre e ordinò all'improvviso, in piazza d'armi, alla cavalleria di smontare e rimontare rapidamente a cavallo, e molti non smontarono e molti non rimontarono, e altri rimasero aggrappati al cavallo, e ci fu perfino un ufficiale (la storia ne ha trasmesso il nome: Dura), che si trovò con la faccia rivolta verso il deretano del suo cavallo. Ottimo, ma... a patto che i « filosofi » (intendo, i professori di filosofia) non lo rovinino col somministrare, come si comincia a vedere da qualche tempo in qua nei loro libri, storie schematiche, astratte, incolori, tutte grandi movimenti di pensieri e grandi dialettiche, senza affetti e passioni, senza uomini, visi, atteggiamenti, parole, quasi un balletto d'idee. La pigrizia è pessima consigliera, e i « filosofi » facilmente guardano dall'alto quelle cose come estrinseche e prive d'importanza, aneddotiche: quelle cose che richiedono tempo e fatica per impararle, e ingegno e fantasia per riprodurle, e concreto e vigoroso pensiero e logicità per penetrarle e dominarle. È assai più facile operare con esangui classificazioni.

E poi, che cosa significa « aneddoto »? Ci sono « aneddoti » nella realtà e nella storia? Tutto può diventare aneddotico nel senso deteriore, quando è esibito slegato, senza un filo; tutto, anche la storia delle idee e della filosofia. E niente è « aneddoto », quando è messo al suo posto ed è spiegato e serve a spiegare. E che cosa significa « insegnamento mnemonico »? Tutto deve essere mnemonico e niente deve restare mnemonico: non fa scienza, « senza lo ritenere », avere « inteso »; e non si ritiene davvero se non ciò che si è inteso e che serve a far intendere.

Augurando, dunque, buona fortuna al provvedimento del ministro dell'istruzione, mi permetto di raccomandarmi in grazia ai « filosofi » di badare a queste modeste avvertenze. Di essi ho paura assai piú che non degli « storici », che sono piú adusati alla fatica, e che dal corpo, se mai, saliranno allo spirito (che è un moto naturale d'ascesa), laddove i « filosofi » dallo spirito dovranno scendere al corpo, e c'è rischio che si contentino di un mezzo corpo o addirittura di un'ombra.

1923

XII

Fatti politici e interpretazioni storiche.

A che cosa serve la cultura storica? A intendere il presente; e questa proposizione è poi una semplice reciproca dell'altra onde si afferma che la condizione per intendere il passato è il presente, un interesse del presente, e che ogni vera storia è storia contemporanea. Intendere il presente nella sua origine storica vuol dire intenderlo secondo verità e a fondo.

Eppure, quanto spesso questa interpretazione è trascurata o sostituita da altre affatto fantastiche! Anzi, la tendenza di coloro che compiono certe azioni par che consista proprio nel celarne la genesi e il processo, e sostituire alla storia genuina una storia fantastica e una leggenda. Guardatevi attorno, state ad ascoltare, e raccoglierete di questo ch'io dico esempî in copia. Cosa naturale, del resto; perché chi compie un'azione ne è l'avvocato, e perciò non rifugge da nessuna escogitazione che valga a darle decorosa e bella apparenza e a farla accettare. Lo storico è chiamato a correggere gli effetti di queste più o meno inconsapevoli falsificazioni storiche: e certo, quando adempie al suo dovere, disturba sempre qualcuno o molti. Ma questo qualcuno o molti dovrebbero pensare che sarebbe peggio se non vi fosse alcuno al mondo che avesse cura della verità storica, come altri l'hanno di altri interessi.

Ho letto non so dove, ma credo in più d'un luogo, che il modo nel quale io ragionai la reintegrazione dell'insegnamento della religione cattolica nelle scuole primarie è contingente, accomodante, borghese, e simili. Sissignore, per l'appunto, e tale e non altro dovrebb'essere il carattere di quella riforma, a parer mio: di espediente transitorio; perché io, filosofo, mi vergognerei di rinnegare la mia fede nel pensiero, capace di generare a sé la sua propria religione, la mia fede in quel che comunemente si chiama pensiero «laico» o «moderno». Ma poiché ho letto insieme che si loda quel reintrodotto e ravvivato insegnamento come un trionfo del «cattolicesimo», e anzi dello «spirito italiano», sempre (si dice) «profondamente cattolico», contro il «germanesimo» e il «protestantesimo», a me, in quanto storico, spetta di oppormi e avvertire che, se mai, quel provvedimento è, per carattere e per origine, schiettamente protestante.

Il protestantesimo, infatti, aperse, sia anche senza averne l'intenzione, il processo onde dalla religione e dalla sua teologia si passa via via, con continui approfondimenti e affinamenti, alla filosofia, convertendo i dogmi in filosofemi: il che rese possibile una sorta di euthanasia della religione, e insieme l'eredità intellettuale e morale delle religioni serbata nella storia filosofica moderna. Ma il cattolicismo invece, definendosi e irrigidendosi nella Controriforma, reprimendo e conculcando la filosofia e la scienza moderne, se le trovò di poi a fronte fierissime nemiche, armate di razionalismo, ateismo, materialismo, illuminismo, massonismo, e delle altre cose che si sanno: onde la lotta senza quartiere che nei paesi cattolici i «liberi pensatori» fecero ai «credenti», e che ebbe per conseguenza i mali che tutti lamentiamo, così nella educazione morale come (e ancor più) nella serietà mentale. Ora, chiunque si adoperi, nei nostri paesi latini e cattolici, a colmare il *hiatus*

tra religione e filosofia, a riamicarle e riavvicinarle come madre a figliuola (che vuol dire anche vecchia a giovane, moritura a erede), è investito da spirito protestante e adotta in modo riflesso metodi che il protestantesimo venne foggiando e sperimentando in modo spontaneo.

Sicché io, leggendo gli scritti e le polemiche in proposito, non so di chi debba più meravigliarmi, se degli evangelici (perché vi sono evangelici anche in Italia), che combattono quel provvedimento come cattolico e reazionario, o dei nazionalisti, che lo celebrano rinnovata asserzione di latinità e d'italianità. Mi sembra (salvo il rispetto) che gli uni e gli altri diano prova di scarso orientamento storico. I soli che lo abbiano inteso mi par che siano i cattolici: o che (come una parte di essi) abbiano protestato e mormorato contro lo spirito anticattolico del reintrodotto insegnamento, o che (come un'altra parte, piú pratica e perciò piú bramosa di cose utili che non schifiltosa circa la qualità e tendenza ideale di esse) lo abbiano accettato tacendo e dichiarandosi soddisfatti almeno « per ora ».

Del resto, se si vuole un'altra prova dell'origine germanica e protestante della riforma scolastica della quale si discorre, si consideri che essa deriva *recto tramite* dalla famosa triade hegeliana dello Spirito assoluto: Arte, Religione e Filosofia, alla quale il Gentile si è sempre tenuto fedele e che ora ha tradotta in pratica. Meno fedele mi ci tenni io, che spezzai quella triade negando la coerenza dei suoi membri, e rifeci a mio modo il rapporto dell'arte alla filosofia e quello della religione alla filosofia. E questa è la ragione per la quale nelle parole del Gentile e dei suoi scolari si è, or sí or no, affacciata l'idea che il maestro, ancorché non cattolico o non piú cattolico, avrebbe l'obbligo di somministrare l'insegnamento religioso, cosí come ha quello di interpretare la poesia di Omero e di

Dante; laddove il sottoscritto non si è trovato a fronte di quel dubbio e di quella difficoltà (per non dire, di quell'assurdo), perché, avendo concepito diversamente i detti due rapporti, ha sempre pensato che l'insegnamento cattolico, per essere cattolico (e sia pure cattolico «tollerato» nella scuola di stato), debba essere somministrato unicamente da chi si sente ed è cattolico.

Ma, a proposito di riforme scolastiche, di fatti politici e di interpretazioni storiche, voglio osservare altresí che al modo stesso che io stimo che abbiano ragione quei cattolici i quali fiutano l'anticattolicismo ossia il protestantesimo nel provvedimento del ministro dell'istruzione, stimo che abbia ragione il capo dei futuristi italiani, il signor Marinetti, quando, opponendosi a un giudizio del capo del governo e movendogli contro amichevole protesta, ha dichiarato che la recente riforma scolastica è «passatista e antifascista». Vivaddio! questo significa aver coscienza delle origini. Bravo signor Marinetti! Bravo sinceramente, come non ho detto e non dirò mai a coloro che si studiano di indorare un blasone al fascismo e si valgono in proposito di Gioberti e di Mazzini e dell'idealismo filosofico e dell'idealismo attuale e di altrettali cose e nomi, che rimangono tutti meravigliati nella nuova compagnia in cui sono tratti a forza.

Veramente, per chi abbia senso delle connessioni storiche, l'origine ideale del «fascismo» si ritrova nel «futurismo»: in quella risolutezza a scendere in piazza, a imporre il proprio sentire, a turare la bocca ai dissidenti, a non temere tumulti e parapiglia, in quella sete del nuovo, in quell'ardore a rompere ogni tradizione, in quella esaltazione della giovinezza, che fu propria del futurismo[1],

[1] Leggo nel recente volume di F. T. Marinetti, *Futurismo e fascismo* (Foligno, Campitelli, s. a., ma 1924), p. 1: «Il Futurismo è un

e che parlò poi ai cuori dei reduci dalle trincee, sdegnati delle schermaglie dei vecchi partiti e della mancanza di energia di cui davano prova verso le violenze o le insidie antipatriottiche e antistatali. E non vorrei che con questo, rammentando la mia costante freddezza e avversione al futurismo (il quale perciò, negli anni prima della guerra, giunse sino a inscenare in un teatro di Roma una chiassata contro l'eterna Roma e il transeunte sottoscritto [1], guida l'allora futurista signor Papini), rammentando la mia completa sfiducia verso la fecondità di quel movimento, si pensasse che io, con l'affermare le origini futuristiche del fascismo, intenda estendere lo stesso giudizio di riprovazione dall'uno all'altro. Le mie negazioni, come quelle di ogni uomo ragionevole, sono sempre *secundum quid*, e non escludono che ciò che è riprovevole per un verso, sia ammirevole per un altro, ciò che è invalido a un certo ordine di effetti sia valido a certi altri. Io negavo che col futurismo, movimento collettivo e volitivo e gridatorio e piazzaiuolo, si potesse generare poesia, che è cosa che nasce in rari spiriti solitarî e contemplanti, nel silenzio e all'ombra; ma non negavo, e anzi riconoscevo, il carattere pratico o praticistico del movimento futuristico. Fare poesia è un conto, e fare a pugni è un altro, mi sembra; e chi

---

grande movimento antifilosofico e anticulturale d'idee intuiti istinti pugni calci e schiaffi svecchiatori purificatori novatori e valorizzatori, creato il 20 febbraio 1909 da un gruppo di poeti e artisti italiani geniali ». P. 16: « Vittorio Veneto e l'avvento del Fascismo al potere costituiscono la realizzazione del programma minimo futurista ». P. 18: « Il Fascismo, nato dall'Interventismo e dal Futurismo, si nutrí di principî futuristi ». Etc. etc. — Com'è noto, c'è un giornale fascista a Roma, che esprime questo stretto legame e affiatamento col futurismo: ha per titolo l'*Impero*.

[1] *Discorso contro Roma e Benedetto Croce* (Firenze, 1913). Anche il Marinetti (op. cit., p. 97): « A Mommsen e a Benedetto Croce opponiamo lo *scugnizzo* italiano ».

non riesce nel primo mestiere, non è detto che non possa riuscire benissimo nel secondo, e nemmeno che la eventuale pioggia di pugni non sia, in certi casi, utilmente e opportunamente somministrata [1].

E un'altra avvertenza conviene fare, cioè che l'origine ideale d'un movimento non è l'unico o il risolutivo criterio col quale si giudica il movimento stesso nel suo decorso, perché è chiaro che, determinato che esso sia, confluiscono in quel movimento altri movimenti, per la via aperta si precipitano altri bisogni che chiedono e ottengono riconoscimento e soddisfazione, fino talvolta a scemare importanza e quasi a comprimere o addirittura a distruggere le ragioni originarie del movimento. Perciò ogni moto ha i suoi « puri », coloro che vorrebbero serbargli l'andamento conforme al suo primo prorompere, che considerano corruttele o inquinamenti i contributi apportativi da altre forze, e che lo richiamano alle origini; e perciò, tornando al caso nostro, il signor Marinetti, che è un « puro », sente come estranea allo spirito primitivo, come « antifascista e passatista », la riforma scolastica che il governo ha accolta, e che, in verità, era stata preparata da studiosi e professori, né futuristi né fascisti. D'altra parte, queste altre forze di diversa origine, come accade sempre, non rinunziano

[1] Da ciò si vede come i miei buoni amici futuristi (li chiamo così, perchè, da tanto tempo che me li trovo addosso, ho finito col considerarli come amici) abbiano torto nell'emettere contro di me il del resto poco seguito grido di battaglia ed assalto. Dopo quell'orazione, ricordata di sopra, contro Roma e contro me, si sono rinnovati più volte questi incitamenti; e di recente ho letto con stupore nel secondo volume di una collezione sui *Problemi del fascismo* questa sentenza: « La nostra rivoluzione, si badi, era ed è piuttosto contro B. C. che contro Buozzi (un sindacalista) e contro Modigliani (un socialista) ». Marciare contro di me? e perché? Avverto, a ogni modo, quei bravi giovani che si tratterebbe di perseguirmi non a Roma, ma al polo della Logica, dove io mi sono alquanto acclimatato, ma essi, temo, morirebbero di gelo.

all'esser loro e ai loro ideali, e gli stessi rivoluzionarî della prima ora imparano a meglio conoscere, sia con la pratica del governo e sia nella lotta stessa, le reali necessità ed esigenze delle situazioni che loro tocca affrontare; e di qui quell'incessante ampliamento e quell'accettazione di concetti nuovi, e anzi di nuovi problemi, che ai « puri » sembrano corruttele e inquinamenti.

Tale è ora in Italia il contrasto che si viene volgendo e sul quale non dirò altro, perché questa rivista non è un giornale politico. Soltanto a chi domandasse se la vittoria sarà dei « puri » o degli « impuri » potrei, senza uscire dal campo meramente teorico, rispondere che certamente non sarà dei « puri », perché niente può ripetersi, e ciò che è stato una volta spontaneo non si rifà artifiziosamente, e anche le ripetizioni o (come le chiamano) le « seconde ondate » non sono le stesse delle prime, e, come che riescano o a qualunque cosa riescano (quando non siano addirittura fallimenti), recano anch'esse la macchia dell'« impurità », cioè delle condizioni e delle ragioni nuove tra cui e da cui sono sorte.

1924

XIII

Rileggendo il discorso del De Sanctis sulla « Scienza e la vita ».

Sempre che io odo celebrare il pensiero, suprema forza della vita, genitrice di tutte le altre, e anzi sola realtà di tutte le altre che sono lui stesso, osservo tra me che il medesimo si può dire e si è detto della volontà morale, motrice della storia del mondo, autrice di alti pensieri, e anzi sostanza di questi pensieri stessi, che sono atti di elevazione morale; e si può dire e si è detto della fantasia artistica, tantoché gli artisti non meno che i filosofi e gli apostoli, si tengono i sovrani della realtà, i creatori di ogni vera e buona realtà. Per mio conto, non ho mai dato fede al primato di una parte sulle altre, di un momento sugli altri, ma al primato del tutto che è la realtà delle sue parti, al primato dello spirito. Al pensiero (e intendo al pensiero critico, che è il solo vero pensiero), al pensiero che vorrebbe porsi come il tutto, non muovo la sola obiezione che esso sia incapace, in questo isolamento ed astrattezza, di generare il tutto, ma che sia incapace di generare ossia di spiegare sé medesimo.

Per questa ragione altresí, non è da ammettere il concetto di un pensiero che stia per sé solo, scompagnato dalle altre forme della vita; perché quell'unità stessa, che

si pone come pensiero, si pone come tutte le altre forme insieme, lo stesso sangue circola in tutto l'organismo, e, dove c'è pensiero, c'è morale, c'è azione, c'è arte, buona, sana, energica, come quel pensiero stesso.

Come sarebbe possibile, nell'atto stesso, pensare e non possedere la volontà morale di pensar davvero, di cercar sicuramente il vero? E, cercato questo vero, pervenuti a una conclusione, come sarebbe possibile non esprimere a sé stesso questa conclusione, e il pathos col quale è stata cercata e raggiunta, nella parola nitida e viva, cioè non produrre, nell'atto stesso, forma armonica e bella? E, fermata questa verità nella mente, come sarebbe possibile che, nata essa da un bisogno morale, non fosse seguita da un riatteggiarsi morale dell'animo nel continuare l'azione della vita? Certo, né l'azione morale è il pensiero che la condiziona, né l'espressione artistica è il pathos che le offre la materia; ma un'azione e un'espressione non possono scompagnarsi mai dal pensiero, tutti insieme prorompendo dall'unica attività spirituale e come concreta efficienza di questa.

Nondimeno è comune convincimento che la scienza, come si dice, si scompagni dalla vita o dall'arte; e in questo proposito si arrecano esempî storici, d'individui e di popoli che, decadendo nella vita morale, tuttavia chiaramente vedevano e teorizzavano il vero, o, sterili nel produrre l'arte, costruivano ottime teorie dell'arte. Che cosa c'è di vero in quel comune convincimento, posto che, preso alla lettera, certamente non è vero, come abbiamo ribadito di sopra? In qual modo bisogna interpretare quei casi storici, posto che certamente l'interpretazione, che se ne suol dare, non regge?

Se quella scienza fu vera e propria scienza, serio pensiero e non finzione di pensiero, non arido acume né sofistica chiacchiera, non poté non sorgere da un bisogno

morale, e vivificare e disporre moralmente l'animo in cui sorse o in cui fu accolta; e, in tempi di generale decadimento, fu essa dunque qualcosa che non decadde e anzi assurse, un'attuazione di progresso intellettuale ed etico. E poiché quella scienza era profondamente sentita dal suo o dai suoi autori, non poté non assumere una forma vigorosa, espressiva, lieta di sé, bella. L'esempio usuale di coloro che sostengono quel comune convincimento è il Machiavelli: come se per l'appunto il Machiavelli non fosse tutt'insieme un gran pensatore, un grande scrittore e una grande coscienza morale, cioè come se esso appunto non smentisse la teoria alla quale dovrebbe servire da documento e da esempio.

Ma l'esempio del Machiavelli apre altresí l'adito a intendere il motivo che induce a quella comune sentenza, perché il Machiavelli (si soggiunge) vide chiaro e tuttavia non poté rigenerare l'Italia, alla quale venivano meno le forze della rigenerazione, cosí gagliarde, invece, presso i popoli da lui chiamati barbarici. Il che vuol dire, in altri termini, che il pensiero ha bensí, da sé indivisibili, moralità e bellezza, ma non può attuare i nostri desiderî e i nostri sogni, i quali sono desiderî e sogni appunto perché non attuabili nelle condizioni date: poté dunque creare un Machiavelli, ma non creare un'Italia fuori delle condizioni della politica europea e mondiale di quel tempo e fuori delle condizioni dell'Italia stessa di allora, e anzitutto non poté creare un popolo d'italiani forniti dello stesso eroico petto del Machiavelli. E questo è da concedere senz'altro.

Ai nostri desiderî e sogni non soccorre il nostro pensiero con l'azione che l'accompagna, ma il nostro stesso desiderare e sognare o, se cosí piace, invocare: invocare con quella intensa fede che, picchiando e picchiando, si vede alfine aperta la porta, o che talvolta è costretta a

rassegnarsi, perché Dio non vuole che quella porta le s'apra, almeno per allora.

Anche ai nostri giorni, come in tutti i tempi, di questi desiderî e sogni ce ne sono molti nella vita sociale, morale e politica: e poiché il pensiero che è critica, e la buona volontà, non riescono ad attuarli, si accusa l'incapacità del pensiero, e anzi gli stessi uomini di pensiero sono presi sovente da una sorta di smarrimento e di disperazione, tanto piccola e debole sembra a essi la loro forza al ragguaglio di quella che si richiederebbe per adempiere i desiderî e gl'ideali ai quali essi stessi partecipano. Difetto di umiltà: confusione tra la parte che tocca all'uomo e quella che tocca a Dio, tra quella che è dell'individuo e quella che è del corso delle cose o della storia, alla quale si collabora ma che non si lascia comandare. Voi volete un mondo concorde e in pace, guidato dal consesso delle Nazioni, o, quanto meno, un'Europa che si costituisca a stato federale e faccia resistenza contro oriente e contro occidente. E se la storia non la volesse? Volete una grande Italia. E se la storia la volesse, invece, piccola? Volete nuovi poemi, pari a quello di Dante, nuovi drammi pari a quelli dello Shakespeare, nuove pitture pari a quelle di Michelangelo. E se la storia vi consentisse solo brevi liriche e pagine di prosa e quadretti e miniature? Che cosa, o piccoli uomini, con la vostra tesa volontà opporreste a queste disposizioni e volontà della Provvidenza? Caricaturali o equivoche società di nazioni, accademie di europei, nazionalismo gesticolante, gonfiature di poemi e di drammi e di false Cappelle Sistine? Meglio chinare la fronte alla potenza che ci guida e ci soverchia.

Chinare la fronte, ma anche rialzarla per fare quel che si può, volta per volta, e secondo la materia che ci viene offerta dalla storia. E serbare i sogni nei cuori, perché sono anch'essi, a lor modo, forze: forze non da sradicare

ma da comprimere, per dar luogo alla concretezza dei pensieri e delle azioni, e che, per compenso, muovono a suo tempo pensieri e azioni. E, soprattutto, non proseguire nelle querele contro il pensiero, il quale, come si pretende, ucciderebbe l'azione e la bellezza, perché il pensiero non commette fratricidî: quel fratello (si stia tranquilli su questo punto) non uccide quelle sorelle, né quelle sorelle quel fratello.

1924

XIV

Filosofia e accademismo.

In queste postille è lecito mettersi alquanto in libertà, e conversare alla buona, e raccattare obiezioni e dir cose che nelle pagine di un libro mal si potrebbero, e sacrificare anche in qualche caso al *repetita iuvant*. E questa volta lo spunto mi viene offerto dalla meraviglia che ho visto manifestare per talune mie parole antiaccademiche e antiprofessorali: meraviglia della quale dovrei meravigliarmi, perché tutti sanno che questa rivista è sorta, e ormai da ventidue anni si è mantenuta, sempre antiaccademica e antiprofessorale. Non ci vuol molto, per altro, a comprendere che la mia opposizione è diretta contro uno stato d'animo, una piega mentale, una stortura, e non già contro uomini o individui; e che perciò è troppo facile dire che anche Platone e Kant e Hegel furono professori. Che cosa hanno da vedere le contingenze della vita, che conducono a dar corsi di lezioni, o anche a guadagnarsi il pane a quel modo, con la disposizione accademica e professorale, di cui si parla? Quel fatto del dar lezioni potrà tutt'al piú favorire questo abito spirituale; turberà anche talvolta lo schietto abito filosofico e l'interiore libertà; ma non deve di necessità produrre simili effetti. Sarebbe potuto capitare anche a me, oppositore, di esercitare quel mestiere, e non perciò sarei diventato accademico e pro-

fessore; o almeno mi sarei sforzato di non lasciarmi sopraffare dal mestiere, come non se ne lasciò sopraffare Francesco de Sanctis, né un altro, che mi fu maestro, Antonio Labriola, tutta la sua vita insegnante e pur non mai convertitosi in professore e in accademico. Vero è che i signori professori italiani considerarono sempre il primo come un fantasioso chiacchieratore, e il secondo come un mezzo matto.

Spiegazioni ovvie, che provo fastidio di aver dovuto, sia pure brevissimamente, somministrare. Invece la mia avversione contro quell' abito viene da una mia profonda esperienza e convincimento, da una coscienza in me dapprima quasi istintiva, e poi riflessa e consapevole, che si è confermata e si conferma quotidianamente attraverso lo studio e l' osservazione. Io tengo per incontrastabile che la filosofia, nel modo della sua genesi, proceda affatto simile alla poesia, e, come la poesia, nasca non dalla precedente poesia ma dalla passione della vita, che rimette in moto e fa entrare in crisi anche la precedente filosofia, e, come alla poesia, non le si possa prescrivere nessun corso obbligato di preparazione e di formazione, nessuna ricetta. Si dice che i poeti debbono studiare i classici poeti; né io li dissuaderò con diverso consiglio, che non saprei onestamente dare: ma non perciò è men vero che da tali studî vengon fuori alla pari e poeti e frigidi letterati, e che vi sono genuini poeti, ignari di greco e di latino, che ritrovano direttamente in sé stessi la classicità. Ogni filosofema schietto, serio, vitale si produce mercé un processo analogo all' ispirazione del poeta: onde al filosofo come al poeta giova la piú grande, la piú spregiudicata libertà di movimenti, perché né l'uno né l'altro può sapere in precedenza quale poesia gli chiederà di esser poetata, quale problema di esser formulato e risoluto. D'altro lato, il filosofema, e la serie dei filosofemi e il loro sistema o

sistemazione, è cosa che strettamente si lega alla personalità del filosofo né più né meno che la poesia a quella del suo creatore. Chi potrà mai strappare a un poeta la sua poesia o a un filosofo la sua filosofia? Tanto varrebbe (come un tempo si soleva dire) tentar di strappare ad Ercole la clava, disserrando a una a una le sue dita. Non è imitabile la filosofia, come non è imitabile la poesia: le scuole in filosofia sono quelle stesse ripetizioni pratiche di forme rese estrinseche, che sono le scuole e gli scolari in poesia, dai petrarchisti ai metastasiani, dai leopardiani ai carducciani, e agli altri simili a loro, dei quali il mondo « fama esser non lassa ». È forse necessario imitare, contraffare, falsificare la poesia di Dante affinché Dante viva e operi negli animi e nelle fantasie? Chi a quella vita apre davvero il suo animo, e al tempo stesso si guardi dalla prosunzione o vanità o traffico dell'imitazione, non per questo s'inibirà la sua propria, la sua personale poesia, grande o piccola che sia, scritta o non scritta, effusa in sonoro canto o appena mormorata a sé stesso. Cosí una filosofia risolve i problemi proprî del filosofo, che l'ha pensata; ed è ridicolo che uomini, per esempio, senza la particolare vita ed esperienza di uno Hegel, tedesco di Stuttgart e in ultimo tedesco di Berlino, amico in gioventú di Hoelderlin, amico e collaboratore e poi avversario di Schelling, contemporaneo e idealmente partecipe agli avvenimenti della grande rivoluzione e dell'impero napoleonico, romantico e antiromantico, teologo e antiteologo ecc., si facciano a professare la filosofia di Hegel, ad appropriarsela, a difenderla accanitamente punto per punto, a soddisfarsi in essa: perché a che cosa, in quel modo, può veramente a essi servire quella filosofia? che cosa loro preme? perché vogliono eleggersi quell'abitazione troppo ampia per la loro esperienza e intelligenza, e insieme troppo stretta, giacché in nessun caso vi trovano posto le loro persone

e i loro bisogni? Chi invece riceve nella propria mente la filosofia dello Hegel, o altra che sia, in modo storico, direi, simile a un aspetto dell'universo, e lascia che questo aspetto si leghi alle altre cose da lui viste e che viene vedendo e osservando, e interroga sé medesimo, elaborerà la sua propria e personale filosofia, grande o piccola che sia, ricca o poverella, scritta o non scritta, la filosofia corrispettiva alla propria anima e alla propria vita. A ogni uomo è data libertà di conquistarsi la sua propria filosofia come la sua propria poesia: a nessuno è lecito imitare la poesia e il pensiero altrui, sotto pena di essere escluso dal mondo teoretico e della contemplazione, e cacciato nel mondo pratico, nella sfera delle utilità e degli utili imbrogli.

È agevole intendere, dopo questo ricordo che ho fatto di quella che per me è la genesi, il carattere, la vita del filosofare, perché io debba riconoscere nell'abito professorale il preciso opposto del mio ideale. Infatti, lo spirito professorale tende a staccare la filosofia dalla vita, a quel modo che le accademie poetiche prendevano a coltivare la poesia per sé, come genere letterario, trattabile da poeti e da non poeti, purché fossero addestrati al metaforeggiare e al verseggiare, da animi pieni e da animi vuoti, da commossi e incommossi; tende a ridurla nel chiuso dei cosiddetti « problemi fondamentali » o « massimi problemi », che sono poi nient'altro che l'astratto e morto residuo delle filosofie passate, i problemi resi impersonali e generici, e perciò insolubili e insulsi. In luogo della filosofia che sorge gagliarda dalla vita — sorge quando è necessario che sorga, e riferendomi a quelle grandi e cospicue, spesso con intervalli di secoli, — lo spirito professorale promuove le inconcludenti dissertazioni, con annessa rassegna di *dogmata*, che tutti conoscono, e che non trovano altri lettori che i loro autori e i concorrenti accademici di essi, e non mai rischiarano alcun intelletto né indiriz-

zano alcuna volontà. Al tempo stesso, lo spirito professorale promuove per l'appunto la ripetizione, l'imitazione, la contraffazione, la falsificazione delle filosofie, foggiando la « scuola », e compiacendosi del fiorire della « scuola », cioè non solo dell'aver attorno qualche imbecille, ma (curioso gusto) dell'averne molti, quanti piú se ne può. Chiamati e sollecitati all'opera del filosofare coloro che non sono a ciò naturalmente disposti o non sono maturi, è inevitabile che si cerchi di dar loro l'illusione che essi pensino, cioè che li si faccia pensare *ab extra*, e li si persuada e adusi a certe combinazioni di pensieri o piuttosto di formule, e li si fornisca di certe conclusioni, come motti di fede a scopo di riconoscimento e di disciplina. Inevitabile è altresí che in queste scuole, foggiate in prevalenza con pratico mimetismo, e pratiche di lor natura, si svolgano interessi pratici, sicché esse oscillano sempre tra la setta religiosa e la combriccola, tra il fanatismo e i fini utilitarî, e si riempiono in parte di semplici e in parte di furbi; e s'inquinano di politica e indulgono alle correnti politiche in auge. Contro questo molteplice praticizzamento del filosofare scatta la mia intima avversione; io l'ho sempre aborrito, come profanazione di cose sacre, come trivializzamento di cose elette e care. Io sento in filosofia la verità del motto dell'uomo religioso: *oportet semper orare*: bisogna sempre dubitare, ricercare, perfezionare.

Senonché lo spirito professorale che ho combattuto con tanta pertinacia e non senza notevoli effetti, e contro cui ho eretto quasi baluardo di offesa e difesa questa rivista, non può esser cacciato dal mondo; e non può neppure esser cacciato dal mondo che piú prossimamente mi circonda, e anzi sempre si ricompone e si rinnova con mutate spoglie. Considero, dunque, affatto nell'ordine regolare delle cose che nello stesso idealismo, succeduto al positivismo, si ripresentino il praticizzamento, la scuola, la setta e la chiesuola: il che avevo preveduto e annunciato molti anni

prima [1], e presi impegno di oppormici secondo le mie forze, come infatti vado facendo. Che il praticizzamento e il resto si compiano in nome del positivismo o dell'idealismo, può avere importanza pratica e segnare differenza nel grado di cultura dei varî tempi, ma non ne segna alcuna rispetto all'atto del filosofare, ed è sempre mortifero alla genuina filosofia, che ripugna al praticizzamento di ogni sorta. E io lascio che si dica quel che piace sul mio conto, e finanche che i nuovi professori e scolari mi ridiano a loro modo la taccia, che un tempo mi davano i professori e scolari della cosiddetta scuola storica: cioè che io mi « distragga in varî studî » (per gli uni ero colpevole di distrazioni dalle indagini storiche per meditare filosofia, e per gli altri dell'inverso). Mi sono trovato sempre molto bene dal fare tutto quello, e solo quello, a cui l'animo mi portava, ricercandone la giustificazione unicamente in me stesso e non nelle rispettabili idee convenzionali, e sperimentando a me salutare quella varietà, che era posizione e unificazione di opposti. Se altri intenderanno il significato del mio esempio, tanto meglio; se non l'intenderanno, vorrà dire che la filosofia italiana, e i congiunti studî storici e morali, riprenderanno ben presto quell'aspetto goffo e provinciale, che avevano prima, e interesseranno i gruppetti accademici e professorali e le loro meschine gare e beghe, ma per nulla i liberi studiosi d'Italia e di fuori Italia. Per quel che mi riguarda, sono ormai al limitare e non vedo innanzi ai miei occhi un lungo cammino; ma come, da giovane, insofferente dell'afa positivistica, ruppi i vetri, cosí ora, non più giovane, non mi rassegnerò a niun patto all'afa delle scuole neoidealistiche, e cercherò sempre, *usque dum vivam,* di farmi largo attorno per respirare aria libera.

1924

[1] Vedi in questo vol., pp. 33-40.

XV

Liberalismo.

Con particolare insistenza si ode ripetere in questi giorni che l'ufficio del liberalismo è ormai esaurito, e che presente e avvenire spettano al contrasto e alla lotta tra le due fondamentali tendenze, il socialismo o comunismo da una parte, e il reazionarismo o « fascismo » dall'altra.

Che questa asserzione non abbia alcun valore dottrinale è cosa che non merita neppure di essere dimostrata: i tentativi che si sono fatti da taluni filosofi di costruirla dottrinalmente mercé i concetti dello Stato forte e dello Stato etico, sono filosoficamente illegittimi e versano nel sofisma e nel bisticcio verbale. E, quanto al suo valore di previsione o di profezia, questo non supera il valore di tutte le previsioni e profezie storiche, tutte assai malsicure ed esposte a inaspettate e ironiche smentite.

Ma bisogna riconoscere che quel detto formula con sufficiente esattezza i termini dell'odierna lotta politica in Italia, e non solo in Italia.

Socialismo e reazionarismo (o nazionalismo o « fascismo ») si sono rivolti entrambi, come a comune nemico, contro il liberalismo; e non da ora, almeno per chi conosca i documenti del socialismo, e quel che il Marx già diceva, nell'appendice al *Manifesto dei comunisti,* sulla critica feudale alla borghesia, e la quasi simpatia dello stesso Marx

pel vecchio conservatorismo e per l'aristocrazia, a maggior risalto del suo odio verso la borghesia industriale e mercantile. Atteggiamento psicologico, che si rinnovò spontaneamente in Francia nella persona di Giorgio Sorel, l'apostolo del sindacalismo rivoluzionario, il quale, disprezzando e aborrendo sempre il liberalismo borghese, inclinò per alcun tempo ai giovani monarchici, sognatori di restaurazione dell'assolutismo alla Luigi XIV. In Italia, di recente, si è potuto osservare il trapasso di numerosi marxisti e sindacalisti soreliani al nazionalismo cinicamente reazionario: trapasso immediato, cioè senza che essi passassero mai attraverso il liberalismo. E, in verità, a deprimere in Italia il sentimento liberale ha contribuito, ancor piú della gonfia letteratura nietzschiano-dannunziana, l'educazione spirituale che la generazione che ora è sulla scena politica ebbe dal socialismo; e, quando si leggono, nei fogli dei socialisti, le proteste per la conculcata libertà e i sospiri e le invocazioni alla libertà, non si può non pensare che i socialisti ora, dopo aver fatto la prova del contrario, chiedono quel che per lungo tempo non fu nei loro cuori, e lamentano senza avvedersene le conseguenze di quella che è stata l'opera loro stessa.

Non voglio dire con ciò che socialismo e reazionarismo manchino di fondamento; e anzi affermo per l'opposto che l'uno e l'altro esprimono, come ogni tendenza e partito politico, bisogni eterni delle società umane; il socialismo, che è in fondo estrema democrazia, il bisogno di attuare condizioni di fatto esenti da privilegi dovuti ad ordinamenti economici; l'autoritarismo, quello del governo dall'alto, che mantenga la disciplina, costringa al lavoro regolato e garantisca la compattezza e il vigore dello Stato. Ma un non meno rispettabile bisogno delle società umane si esprime e si afferma nel liberalismo: quello della necessità di lasciare, quanto piú è possibile, libero giuoco alle forze spontanee e inventive degli individui e dei gruppi

sociali, perché solo da queste forze si può aspettare il progresso mentale, morale ed economico, e solo nel libero giuoco si disegna il cammino che la storia deve percorrere.

Lo sforzo del socialismo, come quello di ogni democrazia, non è stato e non sarà mai sterile; gli ideali che esso persegue si sono attuati e si vengono attuando, se anche non proprio secondo gli schemi escogitati dai suoi teorici e utopisti. Né è vano e malvagio lo sforzo dell'autoritarismo e reazionarismo, che interviene in certi momenti a salvare la società mercé le dittature e le restrizioni di libertà. Ma di ben più largo e continuo uso è l'opera del liberalismo, che non si affisa sopra una parte sola della vita sociale, ma guarda all'intero, e non è utile solo nei casi di disordine e di scompiglio, ma concerne la vita che si dice normale, i cui contrasti regola in guisa che riescano fecondi, i cui pericoli attenua riducendo al minimo la perdita che essi cagionano. È di moda ora vituperare la vita italiana dei decennî che precessero la guerra, parlandone come di un periodo di rilassatezza e di viltà. Ma coloro che, come me, hanno formato sé stessi durante quei decennî nella libera gara, e hanno formato altri con l'energia del pensiero e con la pratica del discutere e convincere, non consentiranno a quel leggiero giudizio, a quella facile condanna, a quell'indegno vituperio; e ammoniranno di guardar bene e di riconoscere, che tutto ciò che abbiamo ancora di buono è stato prodotto o preparato in quel tempo di libertà, sia pure disordinata nell'aspetto e talvolta nel fatto.

Come partito medio, come idealità che richiede esperienza e meditazione, senso storico e senso delle cose complesse e complicate, e insomma finezza mentale e morale, il liberalismo, è il partito della cultura; e liberale fu il nostro Risorgimento, nel quale cultura e amor di patria confluirono. Socialismo e autoritarismo, invece, in quanto partiti estremi, ritengono non poco di astratto e di sempli-

cistico, e perciò, come sono facilmente ricevuti dagli animi e dalle menti giovanili, così presentano i segni caratteristici della scarsa o unilaterale cultura. Non intendo far torto ai pubblicisti italiani del socialismo; ma giova ricordare che, non appena in Italia le dottrine marxistiche attirarono l'attenzione e la passione di uomini provenienti dal liberalismo e dalla cultura, come fu Antonio Labriola, il maggiore dei marxisti italiani, cominciò il severo esame e la disgregazione di esse: sotto i colpi della critica di quegli uomini, che pur s'erano accostati al marxismo con fede e con amore, caddero l'una dopo l'altra la teoria del valore e del plusvalore, quella della tendenza a decrescere del saggio del profitto, quella della storia come lotta di classe, e del materialismo storico. Vero è che il socialismo, appunto col Marx uscito dalle università tedesche, aveva procurato di farsi dotto e storico; ma quale visione storica era la sua, ridotta a quella di un affannoso travaglio del genere umano, dopo la perdita del paradiso terrestre ossia del comunismo primitivo, attraverso lo schiavismo, il servaggio e il salariato, per giungere alla cessazione della storia con la cessazione della lotta e con l'entrata nel paradiso celeste del terminale comunismo! Era, in sostanza, una visione teologica e medievale, fortemente colorata di apocalittismo giudaico. E molto meno intendo fare torto ai nazionalisti italiani; ma essi, nella prima loro epoca, vennero in gran numero dalla mera letteratura, dalla bella letteratura che avevano amata e che li aveva tutti o quasi tutti traditi, e non avevano altra cultura che letteraria. Rammento che allora un mio amico, valente filologo e letterato, mandò la sua adesione al giornale del nazionalismo, press'a poco in questi termini: « Cari signori, io non ho mai capito nulla di politica; ma il nazionalismo lo capisco, e perciò mi dichiaro nazionalista ». Qualche tempo dopo, avendolo io incontrato a Firenze, gli domandai scherzando perché non avesse sviluppato più correttamente il suo sil-

logismo, che si sarebbe dovuto conformar cosí: « Io non ho mai capito nulla di politica; ma il nazionalismo lo capisco; dunque, il nazionalismo non è politica, ma quella stessa letteratura che ho sempre capita ». E letteratura era, e assai vacua e rettorica. Poi, il nazionalismo italiano, con l'esperienza, e soprattutto con l'aiuto del « fascismo », ha fatto parecchi progressi sul terreno della realtà; e nondimeno non si può non notare l'unilateralità e la superficialità della sua cultura a paragone di quella del liberalismo. Bastino di ciò due soli accenni: non mai si è parlato tanto di storia e di necessità storica quanto dagli scrittori nazionalistici, e non mai si é, come da essi, tanto ignorata la storia, la quale avrebbe dovuto loro apprendere, in primo luogo, che i regimi autoritarî durano solo nei popoli in decadenza, e per quelli in moto e in ascesa non hanno durevolezza; e che le compressioni non fanno se non preparare piú terribili esplosioni di quelle forze, che conviene non comprimere ma lasciare svolgere tra le opposizioni che suscitano o che portano dentro sé stesse. E non mai si è parlato tanto di « nazione », e tuttavia non mai, come in quegli scrittori, si osserva tanta estraneità rispetto alla tradizione nazionale italiana, della quale in effetti non si sono nutriti, paghi di aver appreso la generica ideologia nazionalistica dai libri del Maurras o del Barrès o di altro forestiero. L'immagine d'Italia, che essi vagheggiano e suggeriscono, non ha nulla dell'Italia, che emerge, antica e nuova, dai secoli; e sarà forse l'Italia di Gabriele d'Annunzio, ma non è quella di Giosue Carducci, nel quale appunto la tradizione nostra viveva, e ardeva nel fuoco della poesia.

E come mai il liberalismo potrebbe essere stato in modo definitivo distrutto o sorpassato dal comunismo o dall'autoritarismo nazionalistico e « fascistico »? Per intanto, questo secondo partito, che tiene il governo, non si è provato capace di crearsi (sebbene in ritardo e artificialmente

vi s'industrî con le sue commissioni e accademie dei quindici e dei diciotto) nuove forme costituzionali: lo «Stato nazionale», che esso si vanta di aver sostituito allo «Stato liberale», non è altro che lo Stato liberale stesso, governato e talvolta violentato da un partito politico. E laddove il liberalismo va incontro all'avvenire, l'autoritarismo porta impresso, in ogni suo atto, il carattere del transitorio e provvisorio. E laddove a un liberale veramente consapevole torna impossibile convertirsi all'ideale autoritario e reazionario, o a quello comunistico, perché già li contiene in sé nei limiti nei quali sono accettabili, ed è del pari avverso alla statolatria della prima tendenza, e all'ideale dell'abolizione dello Stato, sognata dalla seconda, è affatto naturale la conversione di socialisti e di autoritarî al liberalismo via via che l'esperienza e la riflessione si fanno strada nei loro animi o ripigliano il loro dominio. Se fosse possibile guardare in fondo alle coscienze, quante di quelle degli assertori del nuovo ideale, di coloro che vanno recitando il necrologio del liberalismo, si vedrebbero interiormente turbate e perplesse!

Raccontava Francesco de Sanctis, in una delle sue lezioni napoletane del 1874, che, quand'egli, nella reazione seguita al quarantotto, stava in prigione nel Castel dell'Uovo, aveva composto certe strofe alla Libertà con un povero ritornello, che diceva: «Sempre vince, sempre vince, E perdendo vince ancor!»; e se le canticchiava per confortarsi. Quando un giorno, mentre faceva risuonare le mura della cella con quel ritornello, si spalancò la porta e irruppe il commissario di polizia, che domandò iroso: «Chi vince?». E il prigioniero: «Che ne so io?» — e poi, tra sé e sé: «Sciocco! non capisci che chi vince sempre, anche perdendo, è la Libertà!».

1925

XVI

La politica dei non politici.

A proposito del mio volumetto *Elementi di politica*, leggo nei giornali « fascistici » benevole, troppo benevole recensioni, nelle quali per altro si esprime meraviglia che chi, come l'autore di quel libro, ha sempre sostenuto il carattere originale e proprio della politica rispetto all'etica, sia poi personalmente un liberale, e faccia perciò una « teoria migliore della pratica », e pecchi d'« incoerenza ». Rispondo che assai mi piace che proprio il caso mio personale porga un esempio, còlto sul vivo, della diversità tra la teoria (che è pura conoscenza e serve a spiegare la realtà della storia e tende a elevare tutti i partiti insieme nella conoscenza e nella cultura), e la pratica, che è apprezzamento di una singola situazione storica attraverso un'individualità storicamente conformata. Anche l'enunciazione di questa diversità è tra le mie più elaborate « teorie ».

Riprovo, e ho sempre riprovato, coloro che confondono questi due distinti aspetti o momenti dello spirito umano, e abusano della filosofia per giustificare sofisticamente una pratica, che non si dovrebbe giustificare altrimenti se non, come si dice, « pagando di persona », impegnando la propria responsabilità, e non quella della filosofia. Quale sia la loro politica, non voglio giudicare: sarà anche eccellente, quanto mediocre quella che io, poveramente, seguo.

Ma è certo che essi inquinano e corrompono la filosofia quando ragionano, per es., il « fascismo » come « eticità concreta » o respingono il « liberalismo » come « materialismo ». Materialismo ed eticità concreta sono concetti che non han che vedere con la differenziazione dei partiti politici e coi loro contrasti. O, per formulare diversamente il medesimo concetto, quei partiti sono tutti « materialistici » e tutti « eticità concreta »: il che vuol dire che nessuno di essi può rivendicare per sé una di quelle qualifiche contro l'altra [1].

Rinuncio, dunque, senza rimpianto, alla lode che quei benevoli recensenti mi promettono come del filosofo che avrebbe « preconizzato il nuovo Stato fascista ». La lascio intera a quegli altri filosofi, che hanno la malinconia di ammirarsi volentieri nella figura del « precursore » e del « profeta ». Io, come filosofo, non mi compiaccio di altro se non di vedere di tanto in tanto, mercé i miei sforzi e la buona volontà e intelligenza di chi mi legge, un po' di luce sorgere nelle teste d'altri su questo o quel problema teorico e storico, e pensare: — Io vi ho contribuito.

Se taluni critici fascistici mi vorrebbero fare troppo

[1] La cosa più graziosa l'ho letta in un giornale ed è stata scritta da un filosofo (perché solo i filosofi hanno di certe ingenuità): cioè che, avendo io commentato la teoria vichiana dei ricorsi onde dalla estrema civiltà si trabocca nella barbarie, avrei il dovere di unirmi, ora, alla « rinnovata barbarie », rappresentata dal fascismo! Lasciando stare qui il semplicismo nella interpretazione e nell'uso delle proposizioni vichiane, tanto varrebbe dire che, se io mi fossi trovato romano nel quinto secolo, alla venuta degli Ostrogoti, avrei dovuto, in omaggio alla teoria del Vico, farmi ostrogoto, e non già persistere nella mia romanità per romanizzare, quanto era possibile, gli stessi Ostrogoti. L'azione barbarica sarà anche utile, ma non si confà alle mie attitudini o inveterate abitudini; e perciò si soffra che io continui a esercitare quella che mi è confacente e che forse, per la piccola parte che le spetta, tornerà giovevole, non certo a me personalmente, ma all'avvenire della nostra patria.

onore innalzandomi a profeta, altri mi tolgono quel po' d'onore, ch'è pur necessario, descrivendomi come una sorta d'indifferente nelle cose della politica e della patria; perché piú volte ho detto che un uomo di schietto ingegno e di schietta vocazione non è buono a fare se non un sol mestiere nella vita. Cosí veramente mi era stato insegnato nei tempi della mia giovinezza, quando insistentemente mi si faceva risuonare all'orecchio il detto ammonitivo: *Non multa, sed multum*; e questo poi mi hanno ribadito in mente le osservazioni, esperienze e meditazioni di lunghi anni. Con che non si vuol dire che non si debba, in caso di necessità, prestare una mano anche ai mestieri altrui o assumerli sopra di sé per qualche tempo e praticarli come meglio si può. Qualche volta mi è capitato di dovermi cuocere un paio d'uova, e non per questo mi arrogai di essere un cuoco; o di tenere le redini di una carrozza, dalla quale il guidatore era disceso, e non perciò sentivo di esser diventato un cocchiere. E neppure si vuol dire (per tornare alla politica del proprio paese) che non si debba andare alle elezioni ed entrare nei partiti come gregari servendoli con fedeltà, e aiutare quegli sforzi che si stimano buoni. Ma gli uomini « universali » o « totali », versatili maneggiatori della speculazione e dell'azione, appartengono, come i soprannominati profeti, alla mitologia dell'umana ambizione e vanità. Nel miglior caso, è da dire che una delle due vocazioni non è veramente profonda.

Strano è, per altro, che questa taccia di astensionismo e d'indifferentismo mi venga da parte di coloro che a ogni momento si riempiono la bocca della « unità dello spirito umano »: i quali dovrebbero intendere che nella specializzazione è la sola e soda universalità possibile, e che non si può coltivare gli studî, filosofia, critica, storia, senza possedere, insieme, vivo il senso della politica e

ardente l'affetto per la società e per la patria, e fare, dunque, in quel modo specializzato, anche della politica. Mi si consenta un richiamo che potrà parere immodesto, ed è invece suggerito unicamente da desiderio di brevità dimostrativa. Credono, quei facili censori, che io non abbia fatto della politica, scrivendo, per esempio, la mia *Storia del Regno di Napoli*; la quale pur non sarebbe mai nata senza la mia passione politica e del passato e del presente? E credono che mi sarei comportato piú utilmente se mi fossi intruso tra gli uomini della politica o della politicaccia quotidiana, adeguandomi alle loro persone, ai loro atti, ai loro gesti, al loro modo di parlare, e gareggiando con essi; o se mi fossi messo a riformare gli ordinamenti dello Stato senza possederne diretta e diuturna esperienza e particolare competenza, senza sicurezza di sguardo esercitato? o, alla men peggio, se avessi intrapreso in ritardo il noviziato della politica? E chi poi avrebbe scritto, in questo caso, la *Storia del Regno di Napoli*? E la società e la patria avrebbero guadagnato o perduto dal mio cambiar mestiere, il mestiere in cui sono meno inabile con quello in cui sono piú inabile? Sarebbe stata, cotesta, buona economia delle forze sociali? Sarebbe stato, da mia parte, buon sentimento di dovere? Per intanto, quel mio libro va penetrando nelle menti e negli animi, e lo vedo di continuo richiamato, da fascisti e non fascisti, nei problemi che concernono la vita italiana e le condizioni dell'Italia meridionale. Ed ecco (al di sopra di quella che mi accade di adempiere come ogni probo cittadino) la mia migliore e piú continua «opera politica».

1925

XVII

« Fissazione filosofica. »

Sostituisco, almeno nel titolo, questa parola all'altra che mi era venuta spontanea e che forse sarebbe piú propria: « cretinismo filosofico »: denominazione fortemente colorita, che non mi apparterrebbe per intero, modellata sopra un'altra parimenti colorita del Marx, quando un giorno scattò a esprimere il suo fastidio contro il « cretinismo parlamentare ». A ogni modo, la denominazione, com'è chiaro, non vuol già irridere la filosofia e i filosofi, ma, per contrario, risanare o scemare al possibile, col definirla, una particolare infermità, alla quale vanno soggetti molti, e non tutti volgari, cultori di filosofia: un'infermità professionale, uno dei varî *morbi artificum*.

In che consiste questa infermità, questa fissazione, questa ottusità, il « cretinismo filosofico »? Nel sostituire l'astratta proposizione filosofica alla concreta affermazione di fatto, e alla determinazione pratica e morale, che nel caso è richiesta; e dare l'una in iscambio dell'altra. Vizio che ha reso tante volte i filosofi oggetto di celia o di scherno da parte della gente di buon senso, la quale, sollecita di conoscere la verità delle cose particolari da cui è premuta e a cui s'interessa, vede il cosí detto filosofo avanzarsi in tono solenne e pronunziare una sentenza generale e astratta, che, invece di rischiarare, sbalordisce,

invece di dipanare, arruffa peggio di prima la matassa. Nel miglior caso, la gente sorride e considera il filosofo come un ingenuo o tale che abbia la testa nelle nuvole.

Per chi s'intende di logica filosofica, il processo di siffatto errore è noto. La conoscenza, nella sua integrità e concretezza, è sintesi a priori o giudizio, e perciò sempre individuata e storica; e la filosofia, in quanto appare distaccata o specificata, è semplicemente la riflessione sulle categorie o i criterî del giudizio. Eseguita la riflessione e ottenuto lo schiarimento del quale si sentiva bisogno, occorre proseguire e compiere il processo conoscitivo e metter capo all'affermazione storica o di fatto. Il che non accade per virtù della mera e astratta riflessione filosofica, consistendo il conoscere effettivo appunto nel superamento della dualità di concetto e sensibilità, di riflessione e intuizione, e perciò essendo tutt'insieme raziocinio e intúito. Senza intúito del vero, col solo raziocinio, con le astratte definizioni, non si coglie il vero, come tutti riconoscono; e il De Sanctis soleva dire che l'intuizione è una facoltà la cui esistenza è negata solo da coloro che non la posseggono (ossia che la posseggono in modo debole, perché esserne del tutto privo è cosa impossibile all'uomo). Il « cretinismo filosofico » non compie, o, piuttosto, mal compie il processo conoscitivo, e, invece di pervenire mercé il concorso dell'intúito alla verità storica, ripete, per inerzia o per impotenza mentale, l'astratta sentenza della riflessione, storcendola a soluzione del problema particolare e di fatto, ad affermazione storica. La conseguenza è, che, invece della richiesta verità storica, si ha una nullità o falsità storica; e, nell'atto stesso, la proposizione filosofica, che era piena pur nella sua universalità e purità, si fà vuota, perché incapace di produrre il giudizio, o impura, perché, per non parere del tutto vuota, s'inquina di una materia particolare e sensibile. Filosofia e storia, invece

di prendere vigore l'una dall'altra, si corrompono l'una con l'altra. E turbano e corrompono, di conseguenza, la coscienza morale, inducendo a compiere atti che a questa ripugnano, o a compierli e ad accettarli (quando anche non sieno ingiusti), sopra un fondamento illusorio e fallace.

Ecco per quale ragione io, in questi ultimi anni, ho piú volte ammonito e messo in guardia contro la « troppa filosofia » o la « troppa filosofia politica ». Taluni giovinotti, che non hanno dato alla filosofia né il fervido amore né le lunghe vigilie che io le ho dato, taluni procaccianti che ora, in quattro e quattro (poiché il mercato questo richiede), si armano a filosofi superiori, non si son fatti scrupolo di rispondere baldanzosamente, che io ho perso fede nella filosofia, o che vado consigliando di pensare in un modo e giudicare e comportarsi in un altro. Sciocchezze! Non ci vuol molto a intendere che il mio rimprovero sulla « troppa » filosofia è insieme un lamento sulla « troppo poca » filosofia: se è vero che ogni eccesso è difetto.

Il male, che cotesto « eccesso » ora produce, il diffondersi della infermità che ho descritta sotto nome di « cretinismo filosofico », è stato già da me esemplificato in piú occasioni; ma l'esemplificazione potrebbe pedagogicamente continuare, e la continuerò oggi con tre piccoli « casi », che raccolgo dalle polemiche politiche del giorno.

È una proposizione filosofica, che le cose umane sono governate dalla forza, e che ogni forza è forza spirituale. Altrimenti, da che mai sarebbero esse governate? Dalla mancanza di forza? o dalla forza materiale, che neppure i fisici riescono a trovare e che pongono, tutt'al piú, per convenzione o espediente? Per la filosofia dello spiritualismo assoluto (e forse per ogni filosofia, se ogni filosofia, voglia o non voglia, è sempre idealismo), non possono sussistere forze materiali. E questo, almeno per me, è di

limpida verità. Ma, se in un certo luogo del pianeta che si chiama la Terra, i cittadini di uno Stato che prima avevano l'uso di dibattere i loro affari mercé quei « modi di forza » che sono la critica e l'oratoria e l'associazione e la votazione e altri siffatti, hanno adottato l'altro uso di ricorrere al bastone o al pugnale, e c'è tra essi di coloro che rimpiangono il vecchio costume e si adoperano a far cessare il nuovo che qualificano selvaggio; quale mai parte adempie il filosofo che, intervenendo nella contesa, sentenzia che ogni forza, e perciò anche quella del bastone o del pugnale, è forza spirituale? Sarebbe troppo poco dire che fa solo la parte dell'inopportuno e dell'astrattista; perché, sciaguratamente, viene a fare anche quella, meno innocua, dell'eccitatore all'uso del bastone e del pugnale: eccitatore tanto più biasimevole in quanto non motiva il suo eccitamento con la necessità politica o con la passione o con la *voluntas* che sta *pro ratione*, ma lo motiva mercé una proposizione filosofica, la quale, enunciata in quell'occasione, e tra gente non filosoficamente educata, perde il suo vero e universale significato, e decade a sofisma verbale e degrada l'ufficio della filosofia e toglie sincerità alla stessa politica. Gli ignoranti pugilatori s'immagineranno che la nuova e severa ed eroica filosofia condanni come fatui i mezzi civili e consigli come validi quelli selvaggi: allo stesso modo che i giurati, ai tempi della mia giovinezza, non di rado assolvevano il delinquente, lasciandosi persuadere dall'avvocato o dal prezzolato perito, che loro contava come la Scienza avesse ormai dimostrato l'inesistenza della libertà del volere e la forza irresistibile del determinismo, e che perciò quel delinquente era irresponsabile.

Altro esempio. È una non meno indubbia proposizione di filosofia della politica che autorità e consenso sono inscindibili, e che non vi ha autorità senza consenso come non

vi ha consenso senza autorità. Se una pratica economica o una costituzione politica dura, non può durar mai per effetto di mera autorità o di mera forza, ma anche per il correlativo consenso. La proposizione è da raccomandare sempre che si voglia intendere la storia effettiva, e non già negarla e vituperarla, come usavano gl'illuministi e giacobini, e come usano ancora tutti coloro che sono deficienti nel senso dell'obbiettività storica. Ma quando, in una parte della sopradetta Terra, si dibatte la questione se un determinato governo abbia o no davvero il consenso dei cittadini, è insulso, o è opera di sofista e di paglietta, tirar fuori la proposizione che, dove c'è autorità, c'è consenso. Basta considerare che quella proposizione è tanto universale da esser valida anche nel caso del masnadiere che pone il dilemma: « o la borsa o la vita »; perché, in quel caso, chi dà la borsa consente, e, se non consentisse, lascerebbe il masnadiere libero di risolvere da sé il suo dilemma, o anche lo indurrebbe forse a passare a un trilemma, quando, come talvolta accade, il masnadiere stesso trepida di quel che sta facendo e finisce con l'aver paura. E nondimeno lo storico pone qualche differenza tra il fare del masnadiere e il fare, poniamo, del negoziante; e una differenza pone anche il magistrato, che, tra i concetti che gli son guida, possiede quello della « volontà sforzata o violentata », concetto senza dubbio di carattere empirico ma non perciò invalido. La questione storica è, dunque, di discernere come quel generico consenso, che è in qualsiasi forma politica nell'atto che dura, e che in questa genericità non è in questione (salvo che nei dibattiti dei filosofi, dove tutto si rimette sempre in questione), ed è perciò da sottintendere, si venga colorando nel caso particolare; quanto di esso dipenda dagli interessi egoistici, che appoggiano o sfruttano ogni governo, quanto da persuasione e fede, quanto da adesione esterna intimamente perplessa e in

cattiva coscienza, quanto da fremente accettazione provvisoria (« schiavi frementi » l'Alfieri chiamava gl'italiani del suo tempo, e pur quegli « schiavi », nel senso filosofico del concetto, consentivano). E la questione morale è, se convenga, in quel caso, disporsi al consenso, che è persuasione e fede, o non invece all'altro, che è accettazione provvisoria e fremente, e, come tale, è insieme non accettazione, e inizio o prosecuzione di lotta.

E il terzo esempio mi è venuto sott'occhio in un foglio nel quale mi si accusava di contraddizione per avere io sempre teorizzato lo Stato, il puro Stato, come pertinente al momento utilitario o economico della dialettica spirituale, e poi aver detto che i « sindacati », ossia le associazioni di operai o di industriali, sono istituti economici e le assemblee legislative, istituti etici. La « fissazione filosofica », che si afforza di pigrizia, è sempre pronta ad accusare di contraddizione chi non è pigro e osserva, distingue e ragiona. Vediamo che cosa ci sia di vero in quell'accusa. In Italia si discute, ora, sul modo d'inserire i « sindacati » nella costituzione politica, e si propongono svariati disegni che mirerebbero a introdurre le rappresentanze sindacali nella Camera dei deputati o nel Senato del Regno. Ed è chiaro a tutti, salvo che al filosofo affetto dalla descritta infermità, che i termini della discussione non sono, in questo caso, i momenti ideali della dialettica spirituale, ma particolari « istituti », il cui carattere è da indagare storicamente e da riportare empiricamente a tendenze o tipi. Che cosa hanno qui da vedere la teoria dello Stato come momento economico, e quella della coscienza morale che in perpetuo lo supera e pur lo rigenera? Anche le pubbliche scuole sono istituti dello Stato, e tuttavia noi attribuiamo ad esse ufficî di cultura e di educazione, e perciò le chiamiamo istituti etici. Similmente, per fermare la differenza dei sindacati e delle altre rappresentanze, che curano gl'in-

teressi particolari di certe industrie e di certi gruppi di operai o anche, se si vuole, di tutte le industrie e di tutti gli operai, rispetto alle assemblee legislative, che curano la vita integrale di un popolo, la indirizzano per certe vie, la spingono a innalzarsi intellettualmente, ne migliorano il costume civile, la fanno propugnatrice di quegli alti e universali interessi dell'umanità che sono nel fondo degl'interessi stessi della nazione, per fermare questa differenza è da dire, a giusta ragione, che i sindacati sono istituti « economici » e le assemblee legislative istituti « etici ». Trascurata o negata tale distinzione, è impossibile intendere la storia dei nostri tempi e di tutti i tempi; ed è impossibile altresí rendersi conto dei problemi che si sono agitati e si agitano nella metodologia storica: se cioè la storia, specificamente detta, debba considerarsi storia economica o storia politica, se il criterio ermeneutico debba essere quello del materialismo storico, o l'altro etico e religioso, se la storia economica serva di fondamento all'altra o non sia da trattare per sé in modo distinto, facendola poi rientrare nell'altra solo come semplice materia od occasione; e via discorrendo.

Praticamente poi, la trasformazione delle assemblee politiche mercé i sindacati o è un grossolano errore di chimica politica, che, invece della combinazione chimica desiderata, dà un miscuglio inefficace o pernicioso; ovvero è un avviamento verso una nuova forma di Stato, che annulla o fiacca o lascia cadere nel dispregio le assemblee legislative dello Stato liberale e pone il suo fulcro e il suo nerbo in una monarchia assoluta o in una dittatura, dittatura reazionario-capitalistica o dittatura socialistico-proletaria che sia: cioè, tutto potrà fare la pratica, salvo che cancellare la distinzione, che è nelle cose stesse, tra aggruppamenti d'interessi economici e aggruppamenti d'interessi etici. Chi vuole la monarchia assoluta o la dittatura capi-

talistica o quella proletaria, lo dica apertamente; o, se non vuol dirlo apertamente, adoperi pure modi coperti, e perfino, se gli giova, usi sofisticamente la scienza e la filosofia per gettar polvere negli occhi altrui: ciò facendo, farà il suo mestiere di politico. Ma dovrà il filosofo prestarsi a cosa che, eseguita da lui e in nome della filosofia, non è piú esercizio di un mestiere, ma scempio dei valori umani a lui confidati? Se altri chiede la forca, dovrà il filosofo, come l'arcivescovo Turpino nel poema del Pulci, trarsi innanzi smanioso di far da boia e offrirsi d'impiccare, lui, la gente, « con le sante mani », con le mani della filosofia? Non farebbe bene, prima di accingersi a quell'opera, a dar le dimissioni da filosofo? Cosí, come l'arcivescovo Turpino avrebbe fatto bene a darle da arcivescovo, — se Luigi Pulci non gliel'avesse impedito per non lasciarsi sfuggire un bel modo di ritrarlo in piú vivo atteggiamento comico.

1925

XVIII

Libertà e dovere.

Ripigliando l'esemplificazione politica di quel che ho chiamato « cretinismo filosofico », è necessario che mi soffermi ancora sopra una delle sue forme odierne, che è tanto più non saprei dire se odiosa, noiosa o ridicola, in quanto prende modi solenni e tenta innalzarsi al sublime. Tale la predica che ci rintrona gli orecchi sulla vera libertà che è sottomissione al dovere, sulla vera individualità che è l'universalità, sulla vera forza che è regola e disciplina, e simili. Quante volte, e in quante varie occasioni, quella predica ci è stata inflitta in questi ultimi anni! E con quanta enfasi oratoria, e gesticolazioni e pugni sulla tavola, e con quali avvicendamenti di pia unzione e di minacciati castighi! Proviamoci a farla cessare. È probabile che un breve e pacato ragionamento valga a tal fine, come la puntura di uno spillo sgonfia una grossa vescica.

È superfluo dire che né io, né altri ch'io sappia, pensa di contestare la verità di quella proposizione generale, che si trova scritta in innumerevoli libri di filosofia e in più che innumerevoli manuali scolastici per le scuole. Se mai, filosoficamente considerando, converrebbe avvertire che quella proposizione è bensí vera, ma povera o unilaterale. Giacché il lavoro più originale e fine che la filosofia mo-

derna sia venuta compiendo in fatto di etica, è stato di battere sull'altro termine del rapporto, e mostrare che, se la vera individualità è l'universalità, eccetera, la vera e concreta universalità è poi l'individualità, il vero e concreto dovere è la libertà, la vera regola e disciplina è l'originalità della nuova forza che si attua. Infatti, quale dovere sarebbe dovere se non fosse il mio dovere, quello che è proprio della mia forma di libertà? quale universalità se non quella che s'incarna nella mia individualità e si fa individualità? quale disciplina se non quella che io do alle mie spontanee e personali attitudini? Nella vita morale accade come nella vita del pensiero. Che cosa m'importano le montagne di libri che serbano i pensieri altrui, se io non riesco a crearmi, volta per volta e caso per caso, il pensiero mio, quello che risponde alle particolari e individuali condizioni in cui il corso della realtà via via mi pone? Donde il rispetto che si ha e si deve avere, e il diritto che bisogna riconoscere, alla varietà delle disposizioni e tendenze e capacità umane, e delle attrattive e delle repugnanze, e degli amori e degli aborrimenti, senza la quale mancherebbe alla vita morale la sua materia stessa. Donde anche la santa ribellione contro l'universale, il dovere, la regola, la disciplina, che si pretende imporre, e che non sono quelli che l'individuo accetta in quanto li pone come a lui proprî, ma, sotto mentita forma di universale, di dovere e di regola, sono nient'altro che le particolari volontà altrui.

Tuttavia, se la trascuranza o il poco rilievo dato all'altro termine del rapporto lascia arguire negli assertori di quella proposizione filosofica un modo antiquato e astratto di pensare, non è questo il peccato loro del quale ora si discorre, non è questa l'ottusità che a essi è da rimproverare nelle cose politiche. Il peccato e l'ottusità loro, in queste cose, cominciano quando essi trasportano quella pro-

posizione generale ai problemi politici, e credono di averli risoluti col richiamarsi a quella sentenza.

Che cosa ha da vedere il rapporto speculativo di libertà e dovere, di individualità e universalità, di spontaneità e disciplina, con le lotte politiche intorno alle forme e ai modi dei governi? Qui si tratta di un partito che vuole che il governo debba avere un certo numero e una certa qualità di attribuzioni, e di un altro che vuole che ne abbia un numero minore e una qualità diversa. Né più né meno che di questo. Un partito vuole che il governo riduca al minimo la manifestazione dei giudizî e delle opinioni dei cittadini mercé la stampa; e un altro vuole che la lasci svolgere al massimo. Un partito vuole che s'impediscano le associazioni e le adunanze dei cittadini quando non siano favorevoli al governo, e permette e favorisce quelle associazioni e adunanze che lo sostengono; e un altro vuole che le associazioni e le riunioni siano consentite a tutte le tendenze, anche a quelle più aliene dai concetti del governo. Un partito vuole che si lasci fare agli uomini di governo col solo freno e col solo stimolo che loro viene dai componenti del partito stesso; e un altro che essi debbano operare sotto lo stimolo e col freno di tutti i partiti insieme, regolarmente rappresentati e riuniti in assemblee deliberanti. Questi, e altrettali, sono i problemi pratici che si dibattono nelle lotte politiche.

Ora il «filosofo», che, innanzi a questi problemi, se la cava con le sue astratte categorie dell'universale e dell'individuale, del dovere e della libertà, della disciplina e della spontaneità, o prende aria di chi vuol dare a credere di saper quello che non sa e anzi di saperla più lunga degli altri, o fa la figura di un pover uomo che è incapace di altro che non sia recitare, a proposito e a sproposito, l'unica lezioncina che abbia mai imparata.

Ma questi giocherelli sono sovente pericolosi, ossia mo-

ralmente dannosi; ed ecco come gli assertori inopportuni di quelle sentenze filosofiche generali vengono, vogliano o non vogliano, a esercitare, nelle lotte politiche, un ufficio non bello.

Quelle lotte non sono lotte di vero e di falso, di bene e di male, di uomini virtuosi e di uomini viziosi, di onesti e di delinquenti: sono lotte di diversi modi di sentire e volere la vita sociale e politica. Nel calore della lotta si pronunziano, è vero, parole di condanna morale o di condanna scientifica sul partito avverso; come, del resto, si adoperano anche, a decoro o a disdoro, le denominazioni filosofiche di partito della « libertà » e di partito del « dovere », o della « disciplina », e simili: quando gl'italiani combattevano i Borboni di Napoli, riecheggiarono con tutta l'anima la definizione che del governo di costoro aveva divulgata un uomo politico inglese, chiamandolo « negazione di Dio », quantunque anche quel governo fosse a suo modo, e come ogni governo, « affermazione di Dio ». Perché non adoperare tali parole e formule? Il linguaggio è metafora, e i nostri affetti si esprimono con le metafore. Ma non ci vuol molto acume per discernere il valore meramente metaforico di quelle denominazioni e di quelle qualificazioni, e di quelle lodi e condanne; e invece ci vuol molta grossezza per prenderle come determinazioni concettuali, e dissertare sulla libertà del volere a proposito del partito liberale o sull'autorità del dovere a proposito del partito reazionario o autoritario, o venire discriminando i partiti in partiti del bene e partiti del male, e partiti del vero e partiti del falso. La confutazione di fatto di questa fallacia è nel sentimento di stima che gli uomini eletti, ossia in buona fede, di un partito provano per quelli similmente eletti dei partiti avversi: stima che di solito non può apertamente manifestarsi e che rimane nascosta dalla scissione e dalla ostilità di atteggiamenti che la guerra rende necessaria.

Ora quegli astratti filosofanti, col ridurre quelle lotte a questioni di vero e di falso, di bene e di male, vi versano dentro il veleno, il veleno dell'ipocrisia e dell'ingiustizia; e perciò le loro filosofiche difese dei partiti politici feriscono e ribellano la coscienza morale piú assai di qualsiasi detto passionale, o persino degli atti violenti di coloro che fanno pura e semplice azione politica.

C'è, in questo miscuglio di filosofia e politica, l'intenzione d'intorbidire le acque e di profittare o far profittare di quell'intorbidamento? Io desidero non ricorrere a tale spiegazione: voglio contentarmi delle altre dapprima date, riportando l'errore a irriflessione e a vanità pedantesca. L'irriflessione e la vanità sono cosí feconde di ogni sorta di stoltezze e stravaganze che, innanzi a quella ricca scaturigine, si può far di meno di andare ricordando, anche quando vi siano, i rivoletti laterali e affluenti.

1925

XIX

Contrasti di cultura e contrasti di popoli.

Lo scritto del Vossler sulla cultura romanza e lo spirito tedesco[1] contiene, come tutti gli altri suoi, in forma succosa così acute osservazioni storiche e dilucidazioni dottrinali, ed è nutrito di così viva e moderna cultura, che non si può se non consigliare ai nostri lettori di leggerlo direttamente: compendiarlo varrebbe sciuparlo. Ma poiché vedo che anche il Vossler sente forte e angoscioso il pungolo degli aspri contrasti tra i popoli, e viene cercando e saggiando in qual modo possano comporsi (sebbene, avveduto com'è, resista poi ai facili disegni dei pacifisti e umanitarî), gioverà ripetere che quei contrasti, con la congiunta ingiustizia e iniquità e stravaganza di giudizî, o piuttosto con le congiunte contumelie, cangeranno bensì oggetti e forme, ma non cesseranno mai. Come si può impedire alla gente, in preda ai proprî interessi e alle passioni economiche o politiche che si chiamino, di formare e carezzare idoli fantastici di amore e di odio? Come si può impedire al volgo, all'eterno volgo, di comportarsi da volgo, scambiando per giudizî e asserendo come verità quelle torbidezze fantastiche? Come si può vietare a coloro che guidano le sorti degli Stati o dei partiti o, magari, delle intraprese commerciali, di accendere o di

---

[1] *Die romanischen Kulturen und der deutsche Geist* (nella rivista *Zeitwende* di München, I, 1925, pp. 501-27).

rinfocolare, anzi che spegnerli, quei fantasmi di amore e odio per dirigerli al conseguimento dei fini che essi perseguono? Il ventenne Ugo Foscolo si udí dire dal còrso Saliceti, commissario di Bonaparte, a Venezia, quando si preparava il democratizzamento della vecchia Repubblica e il resto: « Mon enfant, il nous faut des gens pendables »: ché, in verità, senza « gens pendables » non si fanno moti di piazza e rivoluzioni. Ora, quei motti di spirito e quelle asserzioni e quelle parole sono come il canagliume, « les gens pendables », nella vita dell'anima umana: indispensabili quanto quelli. Ma, con ciò, è detto insieme che c'è, di volta in volta, il modo di liberarsene per chi se ne vuol liberare, e di liberarne gli altri, che siano degni di liberarsi. Il qual modo non sarà mai l'economia o la politica, atta solo, come si è avvertito, a cangiare le forme e gli oggetti delle passioni e delle finzioni, e che, per esempio, potrà domani, per effetto di certi concorsi d'interessi, disporre francesi e tedeschi a cantare le reciproche lodi, a celebrare la loro antica preistorica fratellanza e a ingiuriare, cosí in buon accordo, poniamo, gl'inglesi o gl'italiani. E quale sarà, o piuttosto, qual è dunque il vero modo? La religione, si sarebbe detto un tempo: il sentirci cristiani, il giudicare da cristiani, il comportarci da cristiani. E noi diciamo ora, invece, tutto ciò, pur nelle necessarie divisioni, accomuna l'uomo: l'arte, la verità, la bontà. Sono queste le forze che di continuo ristabiliscono la concordia umana, l'unità della cultura e vita spirituale; e, tutt'al piú, anziché seguire i progettisti e utopisti, converrebbe a coloro che rappresentano quelle forze rivolgere rimproveri, ammonimenti, esortazioni affinché badino ad adempiere al loro alto ufficio di promotori della comune umanità. Di tali stimoli ha poco bisogno l'uomo buono, che, per virtú della sua bontà e della educazione morale che si è data, riconosce ogni opera di civiltà dovunque si manifesti, e ne gode e la favorisce; e, per un altro verso,

non ne ha troppo bisogno l'artista, il quale, è vero, di solito è uomo bizzoso e poco ragionevole, e facile agli idoli dell'amore o dell'odio, ma, quando fa veramente la sua arte, quando compie la sua poesia, è costretto a innalzarsi alla pura umanità, e, se si ribella a questa intrinseca legge dell'opera sua, peggio per lui, ne è punito col cadere nel tendenzioso, nella non-arte, nel brutto, con l'uscire dal novero degli artisti. Ma assai bisogno ne hanno, a me pare, gli uomini del pensiero e della critica, gli scienziati e i filosofi, gli storici, nei quali non si può dire che si sia formato, o almeno, che sia diventato cosí saldo e cosí generale quanto è desiderabile, il sentimento d'onore, dell'onore, intendo, che spetta al carattere che essi rivestono. Il militare ha il punto d'onor militare; perché mai l'uomo di pensiero non deve avere il suo? Nell'ultima guerra si è visto, come in una vasta esperienza, con quanta cedevolezza un gran numero di studiosi di tutte le nazioni si siano dati a sostenere cose di cui essi non potevano ignorare la falsità, a foggiare teorie che conoscevano artificiose e sofistiche, a disdire vergognosamente quanto avevano per lunghi anni affermato e dimostrato; e s'immaginavano cosí di adempiere il loro dovere di buoni patrioti, quasi che la patria possa mai giovarsi del disonore di cui si coprono i suoi figli, della corruttela che introducono nelle loro anime. Se il sacerdote ha cura d'anime, e perciò non gli è lecito parteggiare per interessi mondani e scendere a certi uffici di accusatore e di carnefice, non è forse l'uomo di pensiero e di scienza il sacerdote dei tempi moderni, e non ha gli stessi doveri? Doveri che, per parlare in linguaggio profano, non ho voluto chiamare doveri di religione, ma di onore. Procuriamo di esercitare severa vigilanza e spietata critica su quanti nel campo degli studî introducono tendenze politiche e nazionalistiche; miglioriamo noi stessi e gli altri con l'osservanza della piú stretta lealtà nell'in-

dagine del vero; e avremo lavorato a tener in vita l'unità della cultura e l'umano consenso e l'umana fratellanza: avremo provveduto a conservare e ad ampliare la bella città, nella quale tutti possiamo ritrovarci cittadini, la vera *civitas humani generis*. Per mia parte, pure con la buona volontà di tener conto delle seduzioni del cattivo esempio e di altre circostanze attenuanti, debbo confessare che non mi sono mai interiormente riconciliato con tutti quei cultori di studî, che, durante la guerra, ho visto pronti a storcere la scienza a servigio delle lotte pratiche, e li guardo sempre con diffidenza. Se hanno tradito una volta la verità, perché non la tradiranno ancora? Forse perché, allora, la tradirono per amor di patria? Ma la verità non si tradisce per amor di nessuna cosa o persona; e, se si concede che sia lecito tradirla per la patria, perché non dovrebbe esser lecito poi tradirla per il figlio o per l'amico, e, in fin delle fini, pel nostro signor sé stesso, il quale, anch'esso, conta per qualcosa?

Voglio aggiungere che lo scritto del Vossler, nel trattare una materia cosí fremente di passione quali sono i rapporti tra la cultura germanica e quella romanza, e i sentimenti e gli atteggiamenti di Germania e Francia l'una contro l'altra armate, dà prova di quell'obbiettiva considerazione storica e critica, che è da augurare che si vada diffondendo e trovi, e in Germania e in Francia e in Italia e dappertutto, buoni imitatori. Guardare bene in faccia quei sentimenti e atteggiamenti, farne la psicologia e la storia: ecco il nostro cómpito; — e non già inserirli e nutrirli e vezzeggiarli nei nostri petti, che è cosa da quel tale volgo che si è detto e nella quale esso volgo varrà sempre piú di noi, perché si dará a quelle passioni con una spontaneità, un abbandono, una sorta di buona fede, che in noi, uomini colti e riflessivi, non potrebbe esser mai.

XX

Il dovere della borghesia nelle provincie napoletane.

Discorso [1]

Signori,

La Biblioteca popolare, che qui oggi s'apre, mi dà occasione di esprimere un pensiero, al quale, e al desiderio che vi è congiunto, torno assai spesso: il pensiero della molta ed efficace opera che si può compiere nei paesi delle nostre provincie napoletane dagli uomini di buona volontà, a vantaggio della patria italiana, e per essa e con essa di questa Italia meridionale.

Nei paesi di provincia non solo la vita è meno febbrile e di ritmo piú pacato, che non sia di solito nelle grandi città, e lascia maggior tempo per guardare intorno a sé, ma anche sono meno recise le distinzioni e piú frequenti e quasi famigliari le relazioni tra le varie classi sociali: il che permette un reciproco conoscersi e intendersi, e una maggiore agevolezza di azione pratica, concreta e individuale.

Non vorrei che, a udirmi parlare cosí, un sorriso vi passasse, se non sulle labbra, nell'animo, come accade quando ci si trova dinanzi ancora una volta l'antica, la sem-

[1] Pronunziato il 10 giugno 1923 a Muro Lucano per la inaugurazione della Biblioteca popolare «Enzo Petraccone».

pre rinascente, l'ingenua aspirazione dell'uomo di città verso la provincia e la campagna, e l'idealizzamento che egli fa nella sua fantasia di questi luoghi che egli non abita e dei quali facilmente dimentica o ignora affanni, vizî e miserie.

Potrebbe mai dimenticare o ignorare questi aspetti della vita di provincia chi a lungo ha ricercato la storia dell'Italia meridionale, e conosce per documenti le tristi condizioni nelle quali per secoli giacquero le provincie napoletane, e la povertà e l'ignoranza e la rozzezza e il quotidiano brigantaggio e le fazioni dei baroni e quelle delle famiglie borghesi e la violenza delle plebi rurali, e come tutte queste cose le rendessero inerti o avverse agli impulsi ideali e politici che provenivano dalla capitale, o, quel ch'è peggio, le portassero a deformare e falsare quegli impulsi originarî; sicché nella capitale l'antagonismo era di giacobini e di realisti, o di liberali e di borbonici, e qui, sotto quelle denominazioni, si convertiva assai spesso in quello di famiglie e di gruppi di famiglie, divise da gare economiche e più ancora da gelosie che si esasperavano in ferocie di odî? Vero è che poi la storia e l'esperienza non mostrano solo questi aspetti della vita delle provincie nostre, ma anche altri sani e generosi: tesori di virtú domestiche, di costume semplice e laborioso; vigore d'intelletti e gagliardia di caratteri, che si riversavano di continuo nella capitale e le davano gli uomini migliori per le magistrature, per l'amministrazione, per la politica, per la scienza e per le lettere. E vero è altresí che se sono state, sia pure a fin di bene, raccolte tutte le memorie dei molteplici malanni che afflissero e affliggono la vita provinciale e municipale dell'Italia meridionale, troppo sono state trascurate le benemerenze della classe borghese o del «ceto civile», come si chiamava, sia nella secolare lotta contro il feudalesimo a tutela e rivendicazione dei diritti del comune, sia nell'amministrazione locale, non

del tutto cosí partigiana e rovinosa come i polemisti asseriscono. Viaggiando per l'Italia meridionale, molti segni ho notati d'intelligente e zelante cura della borghesia per il vantaggio e il decoro del proprio luogo nativo. Certo, dove a quel ceto sono succeduti nell'amministrazione altri inferiori, o l'amministrazione è stata condotta in nome di ceti inferiori, il peggioramento è stato evidente.

Ma, in ogni caso, quel che la storia ci dice e la realtà ci mostra è un conto, e quel che noi possiamo e dobbiamo fare o tentare è un altro conto; e la prima considerazione non ha altro rapporto con la seconda, cioè con l'azione da esercitare, se non quello di una istruzione che, facendo consapevoli delle difficoltà, ispira avvedimento e cautela e sforzi adeguati, e consiglia modestia e umiltà, che son cose che non guastano mai. Agli uomini di buona volontà non riesce in nessun momento impossibile di compiere opera benefica di civiltà e d'innalzamento morale, in un modo o in un altro, in misura piú o meno grande, in cerchia piú o meno larga, direttamente o indirettamente, con la persuasione o con l'autorità, con quella ingegnosità di mezzi e di espedienti che la buona ed alacre volontà non manca di suggerire. Mi sta in mente come simbolo l'aneddoto, letto in un vecchio libro, di un parroco che visse nella seconda metà del seicento in un paesetto del Molise, Montagano. Nel quale essendo capitato, circa un secolo dopo, l'economista Giuseppe Maria Galanti, e avendo visto con meraviglia la contrada tutta coperta di alberi e di frutti della qualità piú squisita, e domandando come era sorta quella rigogliosa coltivazione, seppe che quel parroco, di cui durava la memoria, Damiano Petrone, non dava altra penitenza ai peccatori che di piantar alberi, e le piantagioni erano in ragione del numero e della qualità dei peccati, e quando i peccatori si scusavano di non avere gli strumenti e gli altri mezzi necessarî, egli trovava il modo di sovvenirli. Domandò altresí il Galanti se quel par-

roco fosse stato uomo di dottrina, e gli risposero che era ignorante, ma conosceva e osservava il Vangelo e aveva un naturale buon senso. Ecco, come vi dicevo, un bel simbolo di quel che si può quando si vuole, e, al modo stesso che i cattivi e maliziosi sono industriosissimi e inventivi, e le pensano tutte per raggiungere i loro fini e fare il male, ci si mette con tutto noi stessi a non lasciar sfuggire occasione né perdere mezzo alcuno per far cose utili e buone, che concorrano al civile avanzamento.

Ce ne sono tante da fare, in ogni luogo e in ogni tempo, e io non istarò certo a infastidirvi col recitarvene un catalogo o una enumerazione esemplificatrice. Ma, per farle, è necessario che nella borghesia delle nostre provincie si diffonda o si radichi, piú che finora non sia accaduto, il sentimento che il miglior pregio della vita, la maggiore soddisfazione che in essa possa provarsi, è data non dalle fortune materiali, non dagli arricchimenti, non dai gradi conseguiti, non dagli onori, ma dal produrre qualcosa di obiettivo e di universale, dal promuovere un nuovo e piú alto costume, una nuova e piú alta disposizione negli animi e nelle volontà, dal modificare in meglio la società in mezzo a cui si vive, godendo di quest'opera come un artista della sua pittura o della sua statua, e un poeta della sua poesia. Cosí, da artista o da poeta popolare, doveva godere il buon parroco di Montagano a vedere i peccati dei suoi concittadini, convertiti per opera sua in alberi verdeggianti e in frutti saporosi! Tutto il resto, se non è mezzo che serve a questo, è odiosa ingiustizia e stolta vanità. In questa creazione del bene comune, si apre il piú bel campo all'uomo, il piú bello perché il piú libero, tale cioè che egli non deve aspettare, per entrarvi, l'altrui concessione o il favore della fortuna, ma che a ciascuno è aperto, pur che vi s'indirizzi con purezza di cuore, ciascuno può conquistarlo con le sole sue forze individuali. Si discorre e si disputa tanto di metodi educativi e di riforme e di pro-

grammi scolastici; e io non dirò certamente che queste discussioni e discettazioni siano inutili. Ma dico che il punto essenziale cosí nella vita di un individuo come in quella di un popolo, il punto che decide dell'efficacia di ogni riforma, e di ogni programma e di ogni metodo, il punto a cui, in ultima analisi, si è ricondotti, è poi sempre questo: se vi sia o non vi sia l'anelito all'universale, la disposizione a considerare e trattare noi stessi come strumenti di un'opera che va oltre di noi, il pungolo interiore del dovere, lo scrupolo di coscienza che ci chiede conto del modo in cui adoperiamo il nostro tempo e ci fa arrossire quando lo spendiamo in vili pensieri e vili azioni, o quando lo guardiamo scorrere davanti a noi come se non fosse nostro.

E solo chi ha dato a sé stesso questa disciplina, solo chi è pieno di questo fervore di spirito, ama davvero la patria, o solo esso è degno d'amarla; perché la patria non è altro che una delle forme nelle quali la coscienza morale tesse la sua tela, ed ha valore per questo suo contenuto morale, e non già per le linee dei suoi monti, pel corso dei suoi fiumi, o pel fulgore della cupola celeste che la ricopre. E chi ama la patria, la farà amare, appunto perché, avendo primamente educato sé stesso, non può non spargere intorno a sé, di continuo, germi di educazione per altrui. Alla borghesia, alla classe colta e intelligente delle nostre provincie, spetta il prossimo dovere di amare e di far amare la patria, come non fu amata nei secoli passati, quando una patria veramente non c'era, appunto perché non c'era stata nelle nostre provincie, fuori della cerchia familiare e talvolta municipale, vita morale e politica: non sforzi comuni, non comuni travagli, non glorie comuni.

Anche nei primi cinquant'anni dell'unità nazionale il culto della patria ritenne nelle nostre provincie qualcosa

di astratto, perché la rivoluzione unitaria era stata, com'è noto, opera di pochi, e i concetti che l'avevano guidata e che davano forma al nuovo Stato italiano, si trasmettevano per mezzo dei libri e della scuola, quasi senza suscitare echi nei luoghi e nelle famiglie. Ma oggi questa astrattezza è stata vinta: la grande guerra combattuta da tutto il popolo italiano, e che per nessuna famiglia è passata senza che alcuno dei suoi componenti o congiunti vi avesse parte; i pericoli, le ansie e i dolori che si sono sofferti durante la lunga guerra e nei tristi anni che l'hanno seguita, e che sono stati pericoli, ansie e dolori di tutti; hanno resa viva e concreta l'idea della patria, della quale si vede l'immagine, non piú, come una volta, nei soli stemmi dei pubblici uffici, nelle tricolori bandiere, nei ritratti dei sovrani, ma nei monumenti che ricordano in ciascun luogo i caduti per la patria, nei nomi che si leggono incisi nelle lapidi.

E il nome di uno dei vostri caduti per la patria, di uno dei piú eletti, di uno dei piú cari, è quello al quale è intitolata, o cittadini di Muro Lucano, questa Biblioteca popolare. Ed io ed altri amici siamo venuti da Napoli per rendere omaggio, come solo ci era dato di fare, con la nostra presenza, alla memoria di Enzo Petraccone, che fu nostro amico. In quel giovane — consentite che ciò attesti chi lo ebbe per piú anni accanto a sé e sentirebbe di mancare di riverenza a una tomba se non attestasse il vero, — in quel giovane niente era di volgare: non cupidigie, non vanità, non brama di spingersi innanzi e mettersi in mostra. Una naturale dignità, non disgiunta da garbo e da grazia, e velata ma non turbata da malinconia, si manifestava nei suoi atti e nelle sue parole. È crudele pei suoi genitori, pei suoi fratelli, pei suoi parenti, per noi tutti, averlo perduto: eppure, sollevandoci sul nostro dolore e contemplando, non possiamo non riconoscere che quella

bella figura giovanile ebbe nella nobile morte a difesa della patria, nella memoranda battaglia del Piave, il suo compimento di bellezza, la luce che l'avvolge e le dà risalto. Lo abbiamo amato e stimato quando era tra noi: lo amiamo con maggiore tenerezza e lo veneriamo da quando lo abbiamo perduto. Invisibile, egli è pur sempre tra noi ed è richiamato nei nostri discorsi. Quante volte ci accade di dire, nel corso dei nostri studî di storia e di arte, a proposito di questo o quel lavoro che sarebbe da eseguire, di questo o quel libro che sarebbe da scrivere: — Oh se vivesse Enzo! Egli avrebbe potuto farlo meglio d'altri. — Ma il rimpianto nasce, anche in questa parte, da una mancanza che proviamo in noi: a lui, alla sua pensosa e generosa giovinezza, niente è mancato.

Serbate, o cittadini di Muro Lucano, queste memorie della vostra partecipazione alla storia della nuova Italia. Tenetele vive nei vostri cuori, e fate che risplendano alle menti e riscaldino i cuori delle nuove generazioni. Bene avete provveduto prendendo auspicio da esse per opere di civiltà, com'è questa Biblioteca per l'istruzione del vostro popolo; sia l'opera vostra esempio e incitamento a voi stessi.

Vertiginosamente sono trascorsi in questi ultimi anni i tentativi di fare e disfare e rifare il mondo; ma, in ultimo, la conseguenza che dalla varia e spesso assai infelice esperienza abbiamo dovuto trarre, se non è nuova, è almeno giusta: che, scotendo via le vane immaginazioni, bisogna che noi attendiamo a lavorare intensamente in tutti i campi dell'umana attività; e che, respingendo i vacui ideali, bisogna che ci stringiamo tutti, con risoluta fermezza, intorno all'unico ideale chiaro, pieno e saldo, a quello che può solo raccogliere e dirigere i nostri sforzi e le nostre speranze: la nostra patria, l'Italia.

INDICE

AVVERTENZA . . . . p. 7

I. Il risveglio filosofico e la cultura italiana . . . 9
II. Per la rinascita dell'idealismo 33
III. A proposito del positivismo italiano . . . 41
IV. Siamo noi hegeliani? 47
V. Il sofisma della filosofia empirica 53
VI. Il metodo filosofico-empirico 57
VII. La pietra di paragone delle filosofie . . . 62
VIII. Le contradizioni degli scrittori 66
IX. Scienza e università 70
X. La mancanza di senso scientifico e i libri italiani di filosofia 75
XI. La polemica filosofica in Giordano Bruno e la sua efficacia presente 80
XII. L'indole immorale dell'errore e la critica scientifica e letteraria 88
XIII. La libertà di coscienza e di scienza . . . 95
XIV. I letterati italiani e l'odio per la filosofia . . 103
XV. I laureati al bivio 111
XVI. Il « superamento » 116
XVII. Ho letto... 120
XVIII. Amori con le nuvole 127
XIX. Circoli, convegni e discussioni filosofiche . . 133
XX. Regionalismo 139
XXI. Due conversazioni. I. La « mentalità massonica ». II. La morte del socialismo 143
XXII. Fede e programmi 160
XXIII. L'aristocrazia e i giovani 171

XXIV. Contro l'astrattismo e il materialismo politici . p. 182
XXV. Il partito come giudizio e come pregiudizio . . 191

Nuova serie.

I. Contro i sistemi definitivi 201
II. Concordanze tra la filosofia e i detti comuni . · 210
III. L'« intùito » 217
IV. Maestro e scolari 222
V. Specialismo e dilettantismo 228
VI. L'insoddisfazione per la filosofia . . . . , 234
VII. Troppa filosofia 238
VIII. Contro la troppa filosofia politica 244
IX. Ancora filosofia e politica 248
X. Sull'insegnamento religioso nella scuola elementare 253
XI. Degli studî eleganti 260
XII. Fatti politici e interpretazioni storiche . . . 265
XIII. Rileggendo il discorso del De Sanctis sulla « Scienza e la vita » 272
XIV. Filosofia e accademismo 277
XV. Liberalismo 283
XVI. La politica dei non politici 289
XVII. « Fissazione filosofica » 293
XVIII. Libertà e dovere 301
XIX. Contrasti di cultura e contrasti di popoli . . 306
XX. Il dovere della borghesia nelle provincie napoletane. Discorso 310

OPERE DI BENEDETTO CROCE

FILOSOFIA DELLO SPIRITO.

I. *Estetica*, 9ª ediz.

II. *Logica come scienza del concetto puro*, 7ª ediz.

III. *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, 6ª ediz.

IV. *Teoria e storia della storiografia*, 7ª ediz.

SAGGI FILOSOFICI.

I. *Problemi di estetica*, 5ª ediz.

II. *La filosofia di Giambattista Vico*, 5ª ediz.

III. *Saggio sullo Hegel*, 4ª ediz.

IV. *Materialismo storico ed Economia marxistica*, 9ª ediz.

V. *Nuovi saggi di Estetica*, 3ª ediz.

VI. *Etica e Politica*, 3ª ediz.

VII. *Ultimi saggi*, 2ª ediz.

VIII. *La Poesia*, 5ª ediz.

IX. *La storia come pensiero e come azione*, 6ª ediz.

X. *Il carattere della filosofia moderna*, 2ª ediz.

XI-XII. *Discorsi di varia filosofia*. 2 voll.

XIII. *Filosofia e storiografia.*

XIV. *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici.*

SCRITTI DI STORIA LETTERARIA E POLITICA.

I. *Saggi sulla letteratura italiana del Seicento*, 3ª ediz.

II. *La rivoluzione napoletana del 1799*, 6ª ediz.

III. IV. V. e VI. *La letteratura della nuova Italia*. Saggi critici, 5ª ediz. 4 voll.

VII. *I teatri di Napoli dal Rinascimento alla fine del secolo decimottavo*, 4ª ediz.

VIII. *La Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza*, 4ª ediz.

IX-X. *Conversazioni critiche*. Serie I e II, 4ª ediz., 2 voll.

XI. *Storie e leggende napolet.*, 4ª ed.

XII. *Goethe*, 4ª ediz., voll. 2.

XIII. *Una famiglia di patrioti ed altri saggi storici e critici*, 3ª ediz.

XIV. *Ariosto, Shakespeare e Corneille*, 4ª ediz.

XV-XVI. *Storia della storiografia italiana*, 3ª ediz., voll. 2.

XVII. *La poesia di Dante*, 7ª ediz.

XVIII. *Poesia e non poesia*, 5ª ediz.

XIX. *Storia del regno di Napoli*, 4ª ed.

XX-XXI. *Uomini e cose della vecchia Italia*, 2ª ediz., voll. 2.

XXII. *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, 10ª ediz.

XXIII. *Storia dell'età barocca in Italia*, 3ª ediz.

XXIV. *Nuovi saggi sulla letteratura italiana del Seicento*, 2ª ediz.

XXV-XXVI. *Conversazioni critiche*, Serie III e IV, 2 voll. 2ª ed.

XXVII. *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, 8ª ediz.

XXVIII. *Poesia popolare e poesia d'arte*, 3ª ediz.

XXIX. *Varietà di storia letteraria e civile*. Serie I. 2ª ed.

XXX. *Vite di avventure, di fede e di passione*, 3ª ediz.

XXXI. *La letteratura della nuova Italia*. Saggi critici. Vol. V, 3ª ed.

XXXII. *Convers. critiche*, Serie V. 2ª ediz.

XXXIII. *La letter. della nuova Italia*. Saggi critici. Vol. VI, 3ª ediz.

XXXIV. *Poesia antica e moderna*. 3ª ediz.

XXXV-XXXVI. *Poeti e scrittori del pieno e del tardo rinascimento*. Voll. I e II.

XXXVII. *La letteratura italiana del settecento*. Note critiche.

XXXVIII. *Varietà di storia letteraria e civile*. Serie II.

XXXIX. *Letture di poeti*.

XL. *Poeti e scrittori del pieno e del tardo rinascimento*. Vol. III.

XLI-XLIV. *Aneddoti di varia letteratura*, 2ª ediz., voll. 4.

SCRITTI VARII.

I. *Primi saggi*, 3ª ediz.

II. *Cultura e vita morale*, 3ª ediz.

III. *Pagine sulla guerra*, 3ª ediz.